اثبات الصانع

للحكيم السيد الدشتكي

قدس سره

من تصانيف

نظام الحكماء امير نظام الدين احمد الدشتكي

الشيرازي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره

اي في بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده وبيان صفاته الالهية

والسلبية وسبب جهة حدوث آثاره عنه مثل كون الخالق

متصفا بالحسن وعلله بالاغراض فاندفع ما توهم ان المخصص

ليس علي ما ينبغي اذ المقصد الكامل الاول انسب في آثاره من

غرا صاح لا بعض المتكلفين ثم ما يوجد في كلام القوم من ان

وجود الواجب بديهي لا يحتاج الي دليل محمول علي بداهة

ادراكه تعالي بوجه بسيط لا بوصف التام بكونه واجب الوجود

علي ما هو المشهور عندهم او علي بداهة وجود في نفسه في

وسول الالاث الته عند المضاف والمحن والمصالب لا بعنوان

انه واجب الوجود بالذات او صانع للعالم فانهم قوله العطار

في وجودها هو صانع خالق للعالم او هو الواجب لذاته ولا بد

عليك انا ما اسند اليه مثله في المتن انما يدل بالذات انما يدل بالوا

علي وجود الواجب لا الصانع الخالق للعالم الا بما سيجيء بعد ما

او بين قال ابن رعوله اثبات الصانع في ان المسئلة هي ان

الصانع موجود لا ان الواجب موجود لكن الشرح من انه مقصد

اوليه اه لا يصح يصلح ان يكون تسلية اذ ما له الي قولنا

بالعكس موجود بالضرورة موجود النتيجة وفائدة بيني

٢

بين يحتاج في بيان استدلال الدليل المذكور في المتن لما جعله مسئلة

للكتاب تكلف وغايته ان يبني بما ان يكون انفي تصحيح

ان الواجب موجود من ان الوصف اثبات تحقق مصداق

لمفهوم الوجود بالذات المحمل عند العقل في بيان

الدال فالحق ان الواجب موجود في قوة قولنا بعض الموجود

واجب لكونه من مسائل علم الكلام الذي موضوعه هو الموجود

من حيث انه موجود والتغاير بينه وبين موضوع الحكمة الالهية

انما هو بالاعتبار فاندفع ما توهم ورود الايراد ورسا قوله لاشك اه

لا يعال العدد الذي اه في ما ذكر الدال قبل اقامة البرهان او في موجد

اه فيه تكلف لا يخفي وما قيل في ان كلام المص يحتمل ان يكون موجها

الاول بعض الموجود ان كان واجبا ثبت تحقيقا المطلوب وان

لم يكن شيء منه واجبا بل يكون كل واحد ممكنا يستلزم وجود الواجب

الي ما ذكره الشارح وما اعم انه لا مجال لورود الايراد المذكور علي الوجه

الاول فهو اولي فعبر انه لا بد في دعوي تحقق بعض الموجود تبيينا

لبطلان ما زعمت السوفسطائية فيكون بعض الموجود ان كان

واجبا فلا يلزم له قولنا الموجود الذي لا شك في تحققه ان كان واجبا فيصح

بلا عدة الي يتوجه ورود الايراد انتهي قوله ان ممكنا اه لان الممكن

انما هو متساوي نسبة طرفي الوجود والعدم في ذات الممكن في حيث

فلو لم يرجح وجوده على عدمه حيث يتميز وجوده عن عدمه لم يرجح بل ان
ترجح احد الطرفين وبين على الآخر وهو ممتنع بديهة واياما كان فذلك المرجح لا بد ان
يكون موجودا فلان المعدوم لا ذات له ولا تميز فكيف يمكن ان يرجح
آه بل نقول ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا بالبديهة وكل
محتاج الى الغير في الوجود لا بد له من مفيد وجوده فانه اذا احتاج الى الغير في
الوجود لا يكون يمكن في نفسه موجودا فبالضرورة يحتاج الى مفيد الوجود قطعا
فلا يمكن ان تكون ماهية الممكن من حيث هي علة لوجود غيره ولا الوجود له و
وما يتوهم من ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي بدون
اعتبار الوجود مطلقا توهم فاسد على ما حققوا به ولا يمكن ايضا ان يقول
يكون الوجود واجبا للممكن بشرط عدمه فقط فانه يحتاج بالضرورة
الى المفيد للوجود لا حاجة في الوجود الى الشرط العدمي الذي هو المرجح
والمحتاج في الوجود الى الوجود لا بد له من مفيد الوجود على ما مر والمفيد للوجود
لا بد ان يكون موجودا بديهة قوله قطعا لبيان ان كل ممكن موجود
لا بد له من مؤثر مرجح موجود ثم ذلك المرجح الموجود لا بد ان يكون موجودا
حين وجوده ولا لزم تأثير المعدوم في الموجود وهو ظاهر الفساد
فان قيل الممكن على ما صرح من تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع
ما لا يقتضي الوجود ولا العدم لا ما يساوي نسبته الى الوجود والعدم اليه
فلم لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن كالوجود فيما نحن فيه اولى به
غير منته الى حد الوجوب فوجد الممكن بتلك الاولوية من غير احتياج
الى مؤثر موجود ولا بأن يكون تلك الاولوية او ماهية الممكن بشرطها مرجحا
لوجوده او مؤثرا فيه قلنا انا نعلم بالضرورة ان مرجح الوجود لا بد

لا بد ان يكون موجودا لكون ماهية الممكن معدومة قبل وجوده وهو ظاهر بل
بان يوجد الممكن بمحض تلك الاولوية من غير ان يكون هناك تأثير قطعا لان
عدمه ولا تم غيره فيكون الممكن موجودا في نفسه بمحض تلك الاولوية والاحتياج
من غير احتياج الى مؤثر ايضا كما ان الواجب بالغ الى انه موجود بمجرد الوجوب
من غير تأثير الذات من حيث هي او بشرط الوجود او غيره قطعا ولا بد
لبطلان الاحتمال في ذلك الوجود بمحض الاولوية اما ان يكون
من ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن جميع ما عداه وهو مبدأ لانتزاع
الموجود منه ومصداق لصدق الموجود اولا فان كان كذلك يكون
بالضرورة واجبا بالذات لامتناع انسلاب الشيء عن نفسه فط وهو
وان لم يكن مطلق ذاته من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود فهذا الممكن ما يعني من حيث
انه مبدأ لانتزاع الموجودية لا بد لا يفيد الوجود والموجود قطعا ومفيد
الوجود لا يكون نفسه ولا يرجح تمييز الا في وجوده قبل وجوده بل يكون
غيره فكل ممكن فله مؤثر موجود معه بالضرورة فافهم قوله ما ان يلزم
آه لوجا الدور ولا ستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب وهو بديهي
البطلان ظ العاد واما التسلسل وهو ترتيب الامور المجتمعة الموجودة
معا فلوجوه شتى قد سبقت في المقصد الاول من هذا الكتاب ونحن
نذكر منها وجها واحدا لئلا يحتاج المتعلم في الدليل في النظر في
السابق وهو برهان التضايف وتقريره انه لو تسلسلت العلل الى غير
النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحدة والتالي باطل
لوجوب تكافؤ العلية والمعلولية لانهما متضايفان والمتضايفان
متكافئان في الوجود اما بيان الملازمة فلان آحاد السلسلة ما خلا
الآخر منها علة ومعلول فيتكافأ عدداهما فيساوه وتنفع معلوليته

برهان التضايف

الاخير زايدة فيزيد عدد المعلولات الحاصلة في سلسلة على عدد الواقعة فيها
بواحد قال بعض الافاضل هذا البرهان جماعة عليه المحول وتلقوه بالقبول
وفيه تامل بعد لانه ان اريد عدد المعلولية على عدد العلية بحسب نفس الامر
فنمنع انما تاتي هذا الدعوى لو كان للمعلول وجود في الواقع و
الواقع انه ليس كذلك لكونهما صفتين انتزاعيتين كما حقق في مظانه وان اريد
انه ازيد عدد المعلولية على عدد العلية بعد اعتبار العقل اياهما وانتزاعهما
في الآحاد فالعقل لا ينتزع جميع تلك المعقولات من الامور المذكورة و
اجاب عنه بانه كما ان العلية والمعلولية متضايفان كذلك العلة من حيث
انها علة مضايفة للمعلول من حيث انه معلول والعلية والمعلولية ان
انها كانتا انتزاعيتين فلا شك ان العلة والمع موجودان في الخارج و
ويجري البرهان فيهما بلا قصور واعترض عليه بعض المحققين بانه كما ان
العلية والمعلولية اعتباريتان لا تحقق لهما الا بانتزاع العقل والعقل
لا يقدر على انتزاع الجميع فلا يحصل عدم التناهي فيهما كذلك العلة من حيث انها
علة والمعلول من حيث انه معلول لا يحصلان للعقل الا بعد انتزاع
وصف العلية والمعلولية والعقل لا يقدر على انتزاع الجميع
فلا يحصل جميع العلل من حيث انها علل وجميع المعلولات من حيث
انها معلولات وان اريد ذوات العلل والمع فهي ليست
بمتضايفين ولا يتم ... في سلسلتين وحملتان بل ليس الا مجموع ذوات
غير متناهية واحدة بل الحق في الجواب ان العلية والمعلولية موجودة
في نفس الامر يكفي لجريان الدليل وليست اعتبارية محضة مخترعة
لا يحقق الا باعتبار العقل وفيه تامل بعد انتهى واقول لا يبعد
كل البعد ان يكون مراد المجيب من العلة من حيث انها علة و

٤

والمع من حيث انه مع المشتمل على مفهوم العلة والمع متضايفان
لصدق تعريف المتضايفين عليهما وان سلم عدم اطلاق المتضايفين
المتضايفين عليهما اصطلاحا والمتضايفان موجودان بالوصف اي مع
محلهما على ان العلة والمع الموجودين في الخارج سواء قيل انهما بالحقيقة
على ما هو الحق او بالمجاز لا يتوقف على اعتبار العقل والمتضايفان لابد
ان يكونا متكافئين في كل وجود وان كان بالوصف كما لا يخفى فتامل فيه
فقد بان فيه ثم اقول الحق احق بالتحقيق بالتصديق في الجواب ان يقال ان العلية
والمعلولية في هذه السلسلة وان كانت اعتباريتين ليستا من الاعتبارات
المحضة التي يكون تحققهما بمجرد اختراع العقل بل لابد ان يكون لهما
منشأ انتزاع موجود في الخارج وكما ان احد المتضايفين لو كان
متحققا بالفعل في نفس الامر لابد ان يكون الآخر ايضا كذلك اذا كان احدهما
بحيث يصح انتزاعه عن شيء لابد ان يكون الآخر بحيث يصح انتزاعه
عن شيء آخر بالضرورة فلابد ان يكونا بحيثية لو اعتبر العقل احدهما
وكان نفس امري له منشأ انتزاع موجود في الخارج وان تحقق
هذا الانتزاع في نفس الامر اصلا فاذا تحقق لاحدهما منشأ
انتزاع في الخارج يحقق منشأ انتزاع الآخر فيه بل نقول ان
المتضايفان يجب ان يكونا بحيث لو تحقق احدهما في نفس الامر يتحقق
الآخر في نفس الامر وان لم يتحققا في نفس الامر اصلا ابدا بل نقول
ان لم يتحققا في نفس الامر لان المتضايفين لابد ان يكونا متكافئين في
مرتبة من مراتب الوجود ولو وجودا تقديريا والوضعي وهو ظاهر

واذا عرفت هذا وتحققه فنقول يلزم على تقدير وجود سلسلة
العلل الغير المتناهية زيادة مبدأ انتزاع الثالث على مبدأ انتزاع المعلولية الى
ممكن ان تكون في هذه السلسلة على مبدأ انتزاع العلية الممكنة انتزاعها
في تلك السلسلة بواحد وهو الصادق على ما عرفت بل نقول يلزم زيادة
عدد المعلولية على عدد العلية على تقدير وجود سلسلتي العلة والمعلولية
وفرض جمعهما في نفس الامر ولو لم يكن ما هو المعروض واتصافهما
بالفعل فتدبره فان قيل هذا البرهان لا يتم الا اذا كانت سلسلتي
العلية والمعلولية غير متناهية من الجانبين لعدم التفاوت بين عددي
العلة والمعلولية على هذا التقدير بحسب الامر اصلا قلنا على تقدير عدم
التناهي من الجانبين ايضا نقول اذا اخذت من معلول معين الى غير
النهاية من طرف المبدا يحصل سلسلة غير متناهية من طرف واحد
فنقول العلية المتضايفة لمعلولية هذا المعلول الذي هو اول تلك السلسلة
لا يمكن ان يكون في مرتبة هذا المعلول او موقع اعلى بالضرورة فلا بد ان
يكون فيما فوقه وكذا مضايف معلولية كل معلول فوق هذا المعلول لا بد ان
يكون فوقه ايضا في السلسلة الى فوق هذا المعلول لا بد ان يوجد علية
بعدد المعلولية التي في السلسلة التي اخذ من المعلول المعين مع ان في
السلسلة التي فوق المعلول لا يوجد علية الا بازاء المعلول المعين الذي
هو اول تلك السلسلة اصلا فيتحقق التفاوت [illegible] هو ان هذا البرهان
[illegible] في الامور المترتبة الغير المجتمعة كالمعدات ام لا فيه تأمل

والحق انه

٥

والحق انه جار ايضا بناء على ما قلناه من معنى تكافؤ المتضايفين
وعلى ما افاده بعض اعاظم الاعلام من ان تكافؤ المتضايفين في الوجود
انما هو بحسب نحو الوجود فاذا كان احد المتضايفين موجودا في حين في
زمان كالمتقدم والمتأخر يلزم ان يكون موجودا بهذا النحو في
في زمان [illegible] والا يلزم وجود احدهما في زمان وانعدام الاخر [illegible] كان التقدم والتأخر
بحسب الزمان وبهذا يظهر ان الذي ذكره الرئيس من انه ليس للزمان [illegible] واما
بعدم الايجاب الفعلي محل تأمل [illegible] للمتقدم [illegible] قد يتوقف
وفيه نظر وله جواب وهذا اعانة تحقيق الكلام في هذا البرهان بحث لا مزيد
عليه في الايضاح والثاني قوله على معنى يصح اي بالشعور والارادة
فمعنى انه يصح [illegible] يريد الفعل وان لم يرد [illegible] الفعل فانه
يحد صحة الفعل والترك نظرا الى الذات اي ذات الفاعل او
بحسب نفس الامر ليس اضطراريا والا لزم ان يكون الفاعل بلا شعور وعلم
بل بالطبع اذ لا يمكن اتصافه للصحة [illegible] فاعلا بالاختيار
لصحة الفعل والترك منه بالنظر الى ذاته من حيث هي بل في نفس الامر
ايضا لجواز [illegible] الشرط وهذا [illegible] قوله وذهب الفلاسفة
الخ ان المشهور عند الجمهور ان للاختيار معنيين احدهما ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل وكونه تعالى قادرا مختارا بهذا المعنى متفق عليه
بين المتكلمين وثانيهما صحة الفعل والترك بالارادة وقد
يفسرون الصحة بالامكان نظرا الى نفس الامر والواقع و

والواجب تعالى شانه مختار بهذا المعنى على التقرير عند المتكلمين دون الحكماء
فانهم يقولون بان مقدم الشرطية الاولى في قولهم ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل واجب التحقق ومقدم الشرطية ممتنع التحقق فلا يصح
منه الفعل والترك اصلا واقول لا يذهب عليك انه وجوب
تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية
عندهم ليس بالنظر الى ذات الواجب من حيث هي هي مع قطع النظر
عن غيرها مطلقا والا لم يكن مختارا بالمعنى الاول المتفق عليه ايضا فانه
اذا اقتضت ذاته من حيث هي الفعل لم يكن فعله متعلقا بالمشية
اصلا فلا يمكن ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بل يكون
بمنزلة الفاعل بالطبع فان العلم والشعور بالفعل وان كان
متحققا لكن ليس مدخل في الفعل اصلا على هذا التقدير حيث فرض
ان اقتضاء الفعل بالنظر الى ذات البحت فلا يكون فعله متعلقا
بالمشية فان تعلق المشية لا يتصور بدون ان يكون مدخل العلم والشعور
في صدور الفعل فيكون وجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع
مقدم الشرطية الثانية عندهم نظرا الى مشيته وعلمه بحسب الامر بالنظر
النظر الى الذات من حيث هي فالواجب يكون مختارا بالمعنى صحة الفعل
والترك بالارادة ايضا اذا فسر الصحة بالامكان نظرا الى
الذات البحت فالمعنى الثاني ايضا متفق عليه بين الفريقين كما
في المعنى الاول لانهما متلازمان بل متحدان في المآل نعم لو فسر الصحة
بما يرجع الى الامكان الوقوعي لا يكون مختارا بهذا المعنى لكن الحق
ليس

انه ليس للامكان الوقوعي مدخل في معنى الاختيار اصلا فان الامكان الوقوعي
انما هو صفة لصدور الفعل عنه بالقياس الى نفس الامر والاختيار انما هو
صفة للذات لا بد ان يعتبر بوجه يرجع اليها ويعتبر بالقياس الى الذات
ولو كان معنى الاختيار ولا يتصور فيه النزاع والاختلاف اصلا وليس
توقف الاختيار منشأ اختلاف بل منشأه قول الحكماء بوجوب تحقق
مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق الشرطية الثانية بحسب نفس الامر
لا بالنظر الى الذات فقط بوجه لا يمكن تخلف الفعل اصلا عنه فيكون
بحسب نفس الامر والفعل لازم لذاته بالنظر الى مشيته وعلمه الذي هو عين ذاته
وقول المليين بعدم وجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم
الشرطية الثانية بوجه يمتنع تخلف الفعل عنه بل لا يكون هو سبحانه
موجبا للفعل ولا الفعل لازما له فالنزاع بين الطائفتين في الحقيقة
في لزوم الفعل لذاته وعدمه وذلك ليس خلافا في معنى القدرة
والاختيار حقيقة فان لزوم الفعل بالنظر الى نفس الذات
من حيث هي هو الايجاب مطلقا لا اللزوم مطلقا ولو كان لزوم
الفعل مطلقا هو الايجاب لما ترددوا في ان اثر المختار هل يكون قديما
اولا ولم لا يجوز ان يكون فعل المختار لازما له وقد جوزه الآمدي
من المتكلمين على ما في المواقف وهو ظاهر الايجاب وقد يتحقق في بعض الفاعلين
بدون لزوم الفعل كما اذا كان فعله مشروطا بامر منفك محل بوجب ايجابا
الفاعلية والايجاب فمن جعل كون الفعل لازما لذاته المقدسة

انما هو في ذهب اليه اذ لا نزاع بين الفلاسفة والمليين في نفي معنى الاختيار
والاختيار فقد اخطار لما عرفت من ان الاختيار متفق عليه بينهما ولهذا
قال المحقق المصنف في شرح الاشارات الحكماء يذهبوا الى انه ليس بقادر
مختار وان دوام الفعل مطلقا ليس ايجابا بل يمكن ان يتحقق دوام الفعل
بدون الايجاب ويمكن ايضا وبعض ما ذكرناه انه لا يمكن الاقتصار في نور قول
المص وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب على ما ذكره بعضهم من ان تاثيره
في وجود العالم ليس بالايجاب والا لزم عدمه بالضرورة ودوامه بالايجاب
بهذا المعنى بديهي لا يحتاج الى بيانه ولا حاجة الى التطويل الذي ذكره
الشارح في الاستدلال فانه لو اقتصر على ذلك لا يلزم منه نفي الايجاب
مطلقا لما عرفت من ان الفاعل الموجب قد لا يكون دائما في الفاعلية
والايجاب مطلقا لا يستلزم دوام الفعل اصلا ولا شك ان اختياره
ح لا يثبت الا بنفي الايجاب بقسميه والمصنف في هذا المقام في اثبات اختياره
ح في هو كلامه من التطويل الذي ذكره الشارح الله هكذا حق المقال
ودع ما قيل ادق قوله واحتج على انه قادر اعلم ان الفاعل اذا
كان قديما لا مختارا لا يتوقف صدور الحادث عنه عند جمهور المتكلمين
الاشاعرة والمعتزلة على وجود شرط حادث فان كثيرا منهم يجوزون
التخلف عن الفاعل التام اذا كان مختارا ويقولون ان الفاعل
المختار يتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت
معين من غير توقف على وجود شرط حادث ولا يلزم من ذلك الا ترجيح
احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وهو ليس بمح ان المحال الترجيح بلا مرجح

لا مرجح
لا مرجح لا الترجيح بلا مرجح وبعض المحققين منهم لما اراد ان الترجيح
بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح لما قال واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ يمكن ان يقولوا
في الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقول الداب موجب لتعلق الارادة
القديمة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان
والمراد حادث وبعضهم يقولون ان ارادته تعالى عين الداعي وهو العلم
بالحكمة والمصلحة او الاصلح والحكمة والمصلحة تخصص حدوث بعض
الاوقات دون بعض وباعتبار تعلقه باختصاص وقت دون وقت معين
بحكمة او مصلحة تحدث عنه الفعل في ذلك الوقت المخصوص من غير احتياج
الى وجود شرط حادث وبالجملة صدور الحادث عن الفاعل القديم
المختار لا يتوقف عند المتكلمين باسرهم على وجود شرط حادث بخلاف ما اذا
كان الفاعل قديما موجبا فان صدور الحادث عنه موقوف على وجود
شرط حادث عند المتكلمين النافين للايجاب وعند الفلاسفة يتوقف
صدور الحادث عن القديم اذا كان موجبا على تحقق شرط حادث ووجوده
موقوف متفق عليه بين النافين للايجاب والقائلين به بل ذلك
كذلك في نفس الامر ايضا واما توقف صدوره عن القديم المختار
على عدمه ووجوده وعدمه في الذات على هذا التقدير وعدم صلاحيته
لتقبول تاثيره في الاثر ولا يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
لعدم امكان وجود المعلول وهو العالم مع الفاعل التام متحققا
في الازل لم يتحقق العالم فيه ايضا لا متناع تحققه فيه على ما مر

ان احتمال بل انما يصدر عنه الفعل اعني وجود العالم بتمامه تاما في الفاعلية
فيما لا يزال بدون شرط حادث اصلا اذ امكانه فيما لا يزال كان في الازل
فهو ليس شيئا متجددا يحدث فيما لا يزال فيتوقف تاثيره في العالم على امكانه
فيما لا يزال ليس موقوفا على امر حادث بل امكانه فيما لا يزال ازلي متحقق
في الازل بخلاف امكانه في الازل فانه ممتنع الذات فلا يتوقف تاثيره
في العالم فيما لا يزال على شرط حادث اصلا ولا يحتاج بحسب الامكان
وحدوثه قطعا ومع ذلك لا يمكن ان يتحقق لا يوجد في الازل نعم
يمكن ان يطلب وجه رجحان وجوده في بعض الاوقات دون ما قبله او ما بعده
او يطلب سبب وجوده في هذا الوقت المعين فيتحقق كما قال المص
في حصص الحدوث نوعه اذ لا وقت قبله فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
والاوقات التي يطلب فيها سبب الرجحان هناك معدومة اذ لا امتياز
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم اذ لا تمايز بين
الاجزاء الوهمية الا بحسب التوهم فيطلب سبب الرجحان في بعضها دون
بعض غير معقول ولا يرد عليه نقض على ما ذكرنا ما اورده بعض المحققين
على ما ذكره المص في حاشيته على الاشارات حيث قال اقول فيه نظر
لانه يمكن طلب مرجح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله او رجحان
بعد الواجب على وقوعه معه لان وجود العالم على هذا التقدير لما كان ممتنعا
في الازل لا يمكن ان يتحقق ثم يوجد بعد الواجب او يوجد معه لامتناع
ان يوجد مع الواجب على هذا التقدير واما طلب مرجح وقوعه مقارنا
للزمان على وقوعه قبله فاما ان يرجع الى الاحتمال الثاني وقد عرفت حاله

او يرجح

او يرجح في طلب الرجحان فيما بين الاجزاء الوهمية وهو وهم لا طائل
تحته كما اعترف به قوله لئلا يلزم التخلف آه انك قد عرفت ان التخلف
الفعل عن المختار وان كان تاما ليس بمحذور عندهم فهذا القيد
للتوضيح بل للتخصيص وما ذكره بعضهم من انه للتوضيح مبني على زعم ان
وجوب الفعل بالنظر الى العلم بالحكمة والاصلح ايجاب وان المراد
هنا نفي الايجاب التام لا الايجاب مطلقا فقد ظهر مما سبق فساد
هذين الزعمين فتذكر شيئا فيه قيل اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
مطلقا في حدوثه وهو غريب وفيه نظر لانه مبني على ان التسلسل
في الحد الشروط الحادثة المتعاقبة مسلم لعدم الامر المشترك بينها
لو سلم تحققه في الخارج لا يكون اتصافه بالوجود الخارجي الا في ضمن الفرد
ولا ريب في انه عند انتفاء الفرد المعين ينتفي باسقاطه حصة ذاتياته
جنسا كان او نوعا او غيرهما حقيقة ان الامر المشترك لعمومه ليس
الا امرا عقليا والموجود في الخارج انما هو حصته في ذلك الامر
المشترك وما يقال من ان الطبيعة موجودة في الخارج فالمراد
انها موجودة في ضمن الفرد ومتحدة معه في الوجود لا انها موجودة
على عمومها وبانتفاء الفرد ينتفي الحصة المعينة من الطبيعة بل
الطبيعة المتحدة معه في الوجود ايضا بالضرورة فليس في الخارج شيء
موجود ازلا مستمر وجوده بل كل حين يوجد في ذلك الامر المشترك
في ضمن حصة او فرد آخر فليس في الخارج امر مشترك ازلي

اصلا بل الامر المشترك كالفرد تارة موجود وتارة معدوم وانما يتوهم
بقاء الامر المشترك بينهما وهو توهم بط فالقول بالنوع والجنس او بالجملة
الامر المشترك بينهما قديم قول مبني على المسامحة والمساهلة لا قول
صحيح والتحقيق ان الامر المشترك كالفرد غير باق اصلا وليس بقديم قطعا
فانهم قوله او مجموعه وذلك بان يكون متعاقبة في الحدوث مجتمعة في البقاء
كالمعد فلا وجه لا صل لا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن ا
الموجب التام هذا ما ذكره بعضهم وفيه ما فيه قوله وكلاهما محال على رأي المص
وساير المتكلمين وهو الحق فان اكثر البراهين الدالة على امتناع
ترتب الامور الغير المتناهية جار في امتناع الغير المجتمعة ايضا كالتطبيق
على ما مر الاشارة اليه وشمل ما ذكره صدر المحققين المدققين في
رسالته في اثبات الواجب بل ما ذكره المحقق الدواني في رسالته
القديمة ايضا فان ملخصه ان جميع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية
الغير المتناهية الى الواجب بالذات يمكن الانتفاء في نفس الامر لامكانها
في ذواتها وعدم وجوبها بالنظر الى الغير اذ لا غير فرضا فاذا كا
جميعها ممكن الانتفاء في نفس الامر لا يكون آحادها واجبا بالغير
قطعا اذ الوجوب انما يتحقق اذا امتنع جميع انحاء العدم عنها
فلا يمكن وجود تلك السلسلة ولا شيء من آحادها اذ الشيء
ما لم يجب لم يوجد ولا يخفى عليك جريان ذلك بالتمام في
الامور المترتبة الغير المجتمعة ايضا فان كل واحد من تلك
المترتبة الغير المجتمعة لا يجب في الواقع الا بشرط تحقق الآخر السابق
عليه

السابق عليه وهو ظاهر فانتفاء تلك الامور معا امر ممكن في الواقع لان
وجوب كل من تلك الآحاد انما هو بشرط تحقق غيره منها فاذا فرض
انتفاؤه ما هو شرط وجوده به وانتفى سائر تلك السلسلة ثم هذا الوجه لا
الواجب بالذات كما هو المفروض لا يلزم محال اصلا فيكون
انتفاء تلك السلسلة ممكنا في نفس الامر ولا يكون تلك السلسلة
واجبة قطعا اذ لا يلزم من فرض انتفائها في نفس الامر محال اصلا
فلا يمكن وجوب تلك السلسلة ولا شيء من الآحاد بعدم وجوب
شيء من الآحاد لصحة امكان عدمه في ضمن عدم الكل والشيء
ما لم يجب لم يوجد فان قلت امكان انتفاء تلك الامور على هذا
التقدير ممنوع فان انتفاءها معا مستلزم لانتفاء الامر المشترك
بينهما وهو قديم مستند الى الواجب بالذات لما سبقت اليه غير
موقوف على واحد من تلك السلسلة بالتعين قلت قد مر ان
ما هو المشترك امر انتزاعي كالكلي على التحقيق بالتعين كما مر انه
بعمومه ليس الا امرا عقليا والموجود في الخارج انما هو حصصه
وما يقال من ان الطبيعة موجودة في الخارج فالمراد انها موجودة
في ضمن الفرد متحدة معه في الوجود المعين فبانتفاء الوجود
المعين مع الحصة المعينة من الطبيعة بل الطبيعة المتحدة معه
في الوجود ايضا بل انتفاؤه عين انتفائها فليس في الخارج
شيء موجود باق من الازل الى الآن حتى يكون قديما
مستندا الى الواجب في كل حين يوجد فيه الطبيعة المشتركة

في ضمن حصة منه ثم ينعدم ويوجد مرة اخرى في ضمن حصة اخرى وفرد آخر
بالفعل بان النوع والجنس يعدم بقول بالمجاز وبني على المسامحة والمساهلة
والمحقق ان الطبيعة كالفرد غير باقية اصلا فثبت بغاية قطعا
فلا يكون في السلسلة المفروضة الا حوادث متوقفة بعضها
على بعض واحدة منها بشرط ما قبله فاذا فرض انعدام الجميع بالكلية
محذور اصلا الا انه لم يجوز ان يستند مجموع تلك السلسلة المرتبة
المتعاقبة الى الواجب بالذات بلا شرط حادث وان لم يكن
الواجب علة الا لحادث فلا يمكن انتفاؤها قطعا لانا نقول
استناد جميع تلك السلسلة الى الواجب بالذات لا يتصور بدون
استناد واحد من آحادها بلا شرط حادث اليه بالضرورة
وهو مع انه خلاف المفروض مح ولو قيل ان الواجب
بالذات او بواسطة يستلزم تلك السلسلة بالذات لا بالواسطة
لا يتصور الا بكونه علة مستلزمة لشيء من اجزاء تلك السلسلة
ولو بالواسطة بالضرورة فنقول فان علل الامور المترتبة
الغير المجتمعة معدات والمعدات كما صرح به الشيخ وغيره
علة بالعرض والفاعل المستقل هو العلة بالذات
فالمعد لا دخل له في الحقيقة في ايجاب المعلول ووجوبه فلا يتوقف
وجوب كل من آحاد تلك السلسلة على الا قوم منها فلا جرى فيها
هذا البرهان فلا يتوقف وجوب كل واحد من آحاد
تلك السلسلة على الآحاد التي لا يقبل المنع وكون المعد

المعد علة بالعرض لو سلم لا ينافي توقف وجوب المعلول عليه بالضرورة
فافهم واعترض على اصل الدليل بانه لو صدق هذه المقدمة
اعني قولنا ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لا يجب وجوده لصدق
قولنا الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء وجوده لم يجب عدمه لان وجوب
العدم على تقديره وجوب الوجود في الاستلزام وجوب موقوف
على وجوبه ووجوبه انما يتحقق اذا امتنع جميع انحاء
وجوده وذلك انما يتحقق اذا انتهى سلسلة العلية
الى الممتنع بالذات ويمتنع وجوده دائما والسر في ذلك ان
وجود المعلول انما يمتنع على تقدير عدم علته لا على البت اذ لو
قدر وجود علته ولم تنته سلسلة العلية الى الممتنع بالذات
لم يلزم منه مح اصلا فلو لم ينته سلسلة المعدات الى الممتنع بالذات
يمكن دفعها في نفس الامر قطعا فلا يمتنع جميع انحاء العدم وجوده
وضعف القول به ظاهر لان رفع سلسلة المعدات الغير المتناهية
على هذا التقدير في نفس الامر انما يكون بتحقق الموجودات
المترتبة المجتمعة الغير المتناهية وهو مح فلا يكون رفع العدمات
بهذا النحو ممكنا في نفس الامر اصلا لاستلزامه ذلك المح لا يقال
انتفاء جميع الموجودات المرتبة المجتمعة الغير المتناهية يجب
نفس الامر انما يتحقق بالتسلسل العدمات المترتبة الغير
المتناهية وهو ايضا مح فلا يمكن فرض انتفاء
تلك السلسلة الموجودة ايضا لاستلزامه المح لانا نقول
التسلسل في العدمات لعدم تميزها بالفعل في نفس الامر ليس

ليس مع على ما صرح به بعض المحققين بل الواقع على ان ليس
هناك شيء والعقل ينفصل هو الملتبس على عدم هذا وعدم
التفصيل لا يقع بالعقل على غير نهاية في نفس الامر بل ينتهي
بانتهاء الاعتبار بخلاف النسخ الوجوديات والحق الحقيق
بالتصديق ان الاعدام لعدم تميزها في نفس الامر لا يحتاج علة
هو بل يحتاج الى العلة اذا تميز في نفس الامر وحيث تميز و
تساوي نسبة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لا
يقتضيه سوى احتياج الممكن في الوجود والعدم حيث صرح الوجود
او العدم لا مطلقا على ما حقق في موضعه صرح بذلك بعض
اعاظم الاعلام وبعض المحققين من المتاخرين اصل فحينئذ ماده
الاعتراض والايراد قطعا فتامل قوله وجه تعبير الجواب
آه الاولى ان يقال في جواب الاعتراض المذكور انه لا شك
ان الاختيار بمعنى التمكن من الفعل والترك بالارادة
اشرف واكمل من الايجاب بمعنى وجوب صدور الفعل بمجرد
النظر الى الذات من حيث هي هي من غير التمكن من الترك و
المنازع في ذلك مكابر ثم الاختيار بهذا المعنى لو كان ثابتا
للواسطة لكان ممكن الوجود من حيث هو موجود وهو
لا يستدعي حالات اضافية يمتنع الحصول بالواجب بالذات
بالضرورة فيكون الاختيار بهذا المعنى ممكن الحصول للواجب
بالذات بالضرورة وكلما كان ما هو ممكن الحصول للواجب بالذات
فهو واجب الحصول له على ما حقق في موضعه فالاختيار بهذا المعنى

المعنى على هذا التقدير واجب الحصول له فيكون متصفا به وقد فرض
عدم اتصافه به هف فيكون معلوله المؤثر في العالم الذي هو الواسطة
بين العالم والواجب قادرا دونه غير معقول لان قدرة الواسطة
مسلم لقدرته واضافته على ما يعلمها بعض آخر اوى الحكما
الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث ذوات وموجودة من
غير اعتبار امور مخصوصة كالجسمية والوضعية والحجمية والتركيب
ونحوها مع مستفاد من الواجب والواجب اولى بذلك الكمال
لان الشيء لا يوجد ما هو اشرف منه وانما لان وجود المعلول انما هو
مستفاد من العلة فيكون بالضرورة تابعا فلا يكون مساويا لها
فكيف يكون اشرف منها والحكماء المتالهون متفقون على ان
المهية المعلولة شبيهة بالعلة كنسبة الظل الى ذي الظل فالمهية
المعلولة اضعف وانقص من العلة فتبين ان الاختيار في
الواسطة مسلم لا صادر من الله تعالى ثم ان الاختيار في
الكمالات الحاصلة في حيث انه موجود لا في حيث انه ممكن
وهو زائد على المتن للواسطة الحجة به لكانت الواجب اولى
بذلك الاتصاف فالواسطة بهذا الوجه كما هو غير معقول فيعلم
للمعترض ان يقول قيل اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين آه يعني قول المص فالواسطة غير

معقولة ان الوسايط ايجاد العالم الجسماني ما سمعه البرهان العقلي الدال
على ايجاد الجواهر والاعراض المقارنة لذات الموجد ما هو مخصوص
بالمبدأ الاول تع وهذا الابطل كون حركات العباد صادرة عنها
واقول فيه بحث اما اولا فلان اجماع المليين على حدوث العالم
مطلقا حسبما كان او مجردا الوسائط مع الدليل عليه لكن اثبات
معدمه لاثبات اصداره بها وقدرته لا يمكن ان يتمسك
عليه لاستلزامه الدور فانا صدق الانبياء وتصديقهم موقوف
على العلم بشموله قدرته وعموم علمه على ما صرح به المحقق
الدواني في شرحه للعقائد العضدية حيث قال كون
سمول القدرة مما لا يتوقف ارسال الرسل عليه بحسب الامر
ثم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفي في صدور الارسال
منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة
اذ طريق اثباته ان المعجزة في فعل الله بدع خارق للعادة
وقد قدرته حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار
عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته
دل ذلك على تصديقه قطعا فهذا التوقف على اثبات كونه
فعلا وفعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا
على ان خصوص المعجزة فعل الله بدع ومقدوره وان رفعه
المعتزلة وا حال وجوده لا يجري بقعا فلا يتم ما قيل
الاول في هذا المطلب بل سائر المطالب التي يتوقف ارسال
الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فليستدل على شمول

شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله تعالى وهو بكل شيء عليم واما ثانيا فلانه ان
المؤثر في الوجود انما هو الاول الحق تع شانه مع ظهوره موانع
الانذار فيما نقل عن التحصيل من الاستدلال عليه لكن يجوز
ان يكون لبعض المجردات على هذا التقدير قدرة واختيار
واختيار على ايجاد الاجسام كعدد بها واختيارنا على حركاتنا
على مذهب الاشاعرة والحكماء بل الصوفية اصحابنا بمكوناتها قدرة
شرطا لتاثير قدرة الاول الحق تعا في وجود الاجسام ان قدرة
واختيارنا عندهم شرط لايجاده تعا حركاتنا فيحدث عنه
في قدرة ذلك الوسائط مؤثرة في وجود الاجسام وفاعلا له بل يكون
ارادته شرطا لتاثير الاول الحق فيه ويكون هو المؤثر والفاعل
في العالم الجسماني من غير ان يكون لتلك الوسائط المجردة مؤثرا فيها
وفاعلا بدون ان يكون الفاعل الاول الحق قادرا مختارا لابد
لنفي ذلك من دليل ثم لا يخفى عليك انه لو تم ما ذكره هذا
القائل في الاستدلال على ان المؤثر في الوجود انما
الواجب الحق الاول لدل على ان فاعل الجوهر والاعراض
مطلقا سواء كانت مقارنة لذات الموجد اولا وسواء

كان وكات العباد او غيرها وهو الواجب الحق فحصر فاعليته على
هذا التقدير تارة في فاعلية الجواهر دون الاعراض وتارة
الجواهر والاعراض الغير المقارنة لذات المولد حد دون
دون حركات العباد كما فعله هذا القايل مع دلالته
على اضطرابه في هذا القول تحكم محض فيما مر قوله اراد
ان يشير اه اقول لا يمكن ان يستدل به في جانب القايلين
بالايجاب عليه على ما يفهم من ما ذكره في التهافت بمزيد نور
وتحرير حتى ان القادر المختار اما ان يكون ذاته مقتضيا تاما
لتعلق ارادته باحد الضدين دون الآخر او لا فان لم يمكن
يمكن يكن ذاته مقتضيا تاما لم يحتج تعلق ارادته باحد الضدين
دون الآخر او لا فان لم يكن ذاته مقتضيا تاما فاله يحتاج تعلق
ارادته باحد الضدين دون الآخر في مرجح ولا يلزم
ترجيح بلا مرجح فان تعلق ارادته بهذا الضد المخصوص
امر ممكن يحتاج الى مرجح بالضرورة وذات القادر ليست علة
علة مرجحة له ولا بد من علة مرجحة ح في لئلا يلزم المحذور
المذكور وذلك المرجح امر ممكن مستندا اليه بالارادة
فننقل الكلام اليه ونقول هل الذات مستقلة تعلق ارادته
بهذا الامر الممكن او لا فيتسلسل الى غير النهاية وان
كان ذاته مقتضيا تاما لتعلق الارادة باحد الضدين
دون

دون الآخر او يكون مقتضيا تاما بوجود هذا المرجح فانه
ح يكون ذاته مقتضيا تاما لوجود احد الضدين دون
الآخر او لوجود المرجح وهل هذا الا محض الايجاب
ولا يخفى عليك ان القول بان التشخص التعلقات
الارادات او في الارادات لا يسمع فانا نجد التشخص لو كان
في الاعتباريات وما ذكره بعضهم في ان التسلسل اللازم لجواز
ان يكون ارادة واحدة وهي ارادة الضدين ارادة
للمراد قصدا وارادة لنفسها بعد المراد كلام لا محصل
له اصلا وما قيل اللازم منها هو الترجيح بلا مرجح وهو غير
محال انما المستحيل الترجح بلا مرجح وهو غير لازم ليس بشيء
اذ اللازم على هذا التقدير انما هو مرجح ضرورة ان تعلق الارادة
امر ممكن يحتاج الى مرجح فلو لم يحتج مرجح يلزم الترجح لا الترجيح
والجواب ما صار ان الفاعل معلل تام بالارادة كما اختاره
العلامة الدواني حيث قال الذات موجب لتعلق
الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة
والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث ومع ذلك روح الايجاب
باطل لكونه موجبا بالنسبة الى تعلق الارادة لا يستلزم كونه
موجبا بالذات بالنسبة الى المراد ليحصل خروج عن الاختيار

تقرير الدليل الاول محصله كما هو ظاهر عبارته ان القدرة
على الشيء يقتضي امكان صدور الاثر بالنسبة الى المؤثر مستجمعا
للشرائط وعدم استجماعها فانه يقتضي اما وجوب الاثر بالنسبة
الى ذات واحدة وهي المؤثر القادر ممكنا وواجبا
وواجبا معا او ممكنا وممتنعا وهو محال فلا يرد ما قيل من
انه لو تم هذا الدليل لزم بطلان التاثير في الاثر مطلقا اذ
التاثير يقتضي امكان الصدور لكن الصدور اما واجب
او ممتنع لان المستدل جعل المحذور امكان صدور الاثر ووجوبه
او امتناعه معا بالنظر الى ذات واحدة وهو كما ذكره محال ولا محذور
في الامكان بالنظر الى ذات الاثر والوجوب او الامتناع
بالنظر الى الفاعل المؤثر ولا حاجة في الجواب الى اخذ الصحة
بمعنى الامكان الوقوعي بل لا يمكن تقرير الشبهة لو حمل على
الامكان الوقوعي لانه لا يجامع الوجوب والامتناع الغير
كما لا يخفى على الواقف بمعناه فافهم قوله اي امكان صدور
ه اراد بالامكان صدور الاثر نظرا الى القدرة لا الوقوعي
وتقرير الجواب ان الامكان بمعنى صحة صدور الاثر وصحة
تركه انما هو بالنظر الى ذات القادر المؤثر من حيث هي
والوجوب انما هو باعتبار الارادة معه وعند تغاير الاعتبارين
يجوز عروضهما للصدور فوجوب الصدور بالنظر الى الذات
باعتبار الارادة لا ينافي امكانه الى مجرد الذات من حيث هي

هي من غير اعتبار الارادة فمراد الشارح من قوله مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها انضمامها اليها الملاحظ
والاعتبار فسقط الجواب على مذهب المصنف ايضا حيث
ذهب الى ان الارادة عين الذات فان التغاير
الاعتباري بينهما كاف ولا تخصيص بمذهب الاشاعرة والقائلين
بمغايرة الصفات للذات وما ذكرناه من ان الفعل والاثر
يمكن الصدور عن الذات من حيث هي وواجب الصدور
بالنظر الى الذات من حيث انها ارادة وعلم بالمصلحة
والحكمة ويكفي التغاير الاعتباري بينهما ولا يلزم لزوم الفعل
للذات من حيث هي بل من حيث انها ارادة وعلم بالمصلحة
وليس هذا اي ما اصلا ان الايجاب كما مر انما هو لزوم الفعل
للذات البحت فلا مجال لتوهم لزوم الايجاب على تقدير عينية
الارادة ايضا كما يتوهم بعضهم حيث قال اذا كانت الارادة
وكذا العلم وكذا سائر الصفات غير زائدة
على الذات لا يتصور الاختيار اذ الفعل لازم للذات
ايضا لان المفروض ان الفعل لازم للارادة والارادة
عين الذات فيكون الفعل ايضا لازما للذات ولا
يصح الترك فانتفى الاختيار على مذهب غير الاشاعرة اذ الايجاب
انما هو لزوم الفعل للذات حيث قال لا مطلقا ولو باعتبار

ثم ما ذكره لم لا يتصور الاختيار على مذهب الاشاعرة ايضا اذ لا محيص
لهم عن القول بكون الذات مقتضية لتعلق الارادة بالمراد كما مر
وح يكون الفعل لازما للذات لان ضرورة ان الفعل لازم لتعلق الارادة
وتعلق الارادة لازم للذات من حيث هي فيكون الفعل لازما
للذات من حيث هي وهو الايجاب ولا تمكن للاشاعرة التفصي عن ذلك
الا بان يقولوا كونه موجبا بالنسبة الى تعلق الارادة لا يستلزم
كونه موجبا بالنسبة الى المراد وفيه ما فيه فتامل قوله وهذا ايضا ينافي
ان الموجب بالوجوب اه قد عرفت معنى الاختيار وهو التمكن من
الفعل والترك بالارادة بالنظر الى مجرد الذات من حيث
هي ولا ينافي ذلك وجوب الفعل بالنظر الى الذات من حيث
انها ارادة فان قيل انها عين الذات كما هو مذهب المص وغيره
من المحققين قلنا قيل ان الوجوب بالاختيار والارادة التي هي
غير زائدة على الذات لا تنافي القدرة والاختيار الذي هو مراد
المتكلمين بعد ما فيه فتامل فيه قوله مختار يعني انها حال عدم الاثر اه
اي بالقدرة باعتبار نسبتها الى طرف الوجود فقط عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا يرد ما قيل انه فسر
التمكن من الفعل والترك بمجرد التمكن من الفعل بمجرد التمكن
من الفعل ومع ذلك انه متمكن من الفعل والايجاد في
المستقبل على ان يكون الحال ظرفا للتمكن والاستقبال

وفي الاستقبال وفي ثاني الحال كذلك متمكن من ترك الفعل في الحال بعد الوجه
بان يكون الحال ظرفا للتمكن وثاني الحال ظرفا للترك الفعل فالتمكن من
الفعل والترك معا يتحقق في الحال بالنظر الى الاستقبال وفي ثاني الحال يعني
في حال العدم يتحقق التمكن من الايجاد او تركه في ثاني الحال بان يكون
ثاني الحال ظرفا للفعل طرف الفعل والترك والحاصل ان التمكن
الفعل والترك بالنظر الى الاستقبال متحقق في الحال فلا يرد
ما يق ان معنى هذا الجواب ان التمكن من الفعل في زمان العدم ومن
الترك في زمان الوجود وليس كذلك كيف ونسبة القدرة على الطرفين
على السواء فالتمكن على الفعل يستلزم التمكن من الترك بالعكس
فالقادر المختار يمكن على كل من وجود الممكن وعدمه وعلى الترك
والفعل في جميع الاوقات وبما ذكرنا ظهر ان مراده انه متمكن في الحال
من كل من الفعل والترك في ثاني الحال ولا محذور فيه فكل لا يق
التمكن في الحال من الترك كيف يجتمع مع عدم الاثر في الحال لانا نقول
ذلك في الفعل في ثاني الحال فيستمر العدم فتامل والاول ان يجاب
عن هذا الدليل بمثل ما اجاب به الدليل الاول لا قيل انه
تعالى ان الفاعل في الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود
السؤال لتعدد ولا يمعن القدرة على المستقبل فيحتاج
الى الجواب الاول لان التمكن من الفعل على ما صرح به المحشي ليس في
ثاني الحال بل في حال العدم كما ذكره بل لان الحق ان القدرة على الفعل
قبل الفعل ومعه جميعا لا قبله فقط كما هو وانتفاء الفعل ليس فعلا

للضد فيه اشارة الى ان انتفاء الفعل يصح ان يكون اثر القدرة
وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل
فلا يستمر مكون العدم الازلي حينئذ ازليا لا يمتنع تعلق القدرة
بابقائه و ايضا يكفي في كون طرف العدم اثرا انه ان القادر لو شاء
فلم يفعل فان امتناع الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم في
هذه العبارة اشارة الى رد الدليل المذكور في الشرح هكذا
قيل اي قدرته تعالى شاملة آه اقول مرادهم على ما صرحوا به
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات بالذات بلا واسطة ويفهم من
من كلام بعضهم انه يمكن ان يكون المراد شمول القدرة لها مطلقا
ولو بالواسطة فان مقدور المقدور مقدور وفيه انه على هذا
القدر لا يتصور النزاع بين طوايف المسلمين في شمول قدرته
كما نقل عن النظام انه لا يقدر على القبيح وعن البلخي انه لا يقدر على
مثل فعل العبد وعن الجبائي انه لا يقدر على عين فعل العبد
لاتفاقهم على انتهاء الكل اليه بل لا يتصور النزاع بين
اكثر الطوايف وبين جمهور المسلمين كالفلاسفة على المشهور
على المشهور والمجوس القائلين باسناد الكل اليه اخيرا بل
لا يبعد ان يحمل المجوس القائلين بحدوث اهرمن الفاعل
للشرور في تحانف هذا الاصل ايضا لكونه حادثا باحداث
يزدان الفاعل للخير كما قيل فالحق ان المراد شمول
قدرته تعالى لجميع بلا واسطة لا مطلقا الا انه قد سنح لي

لي على هذا القول العموم اشكال فان الحق انه لا يجوز ان يكون
ان يكون للواحد الشخصي علتان مستقلتان مطلقا لا على
سبيل البدلية ولا على سبيل التوارد والاجتماع على ما حقق في موضعه
ان يكون الواحد بالعموم علة فاعلة للواحد بالعدد وهو مع بالبديهة
وقد صرح بذلك المحقق الدواني في حواشيه القديمة وساعده
على ذلك بعض اعاظم الاعلام بل زاد عليه حيث منع جواز
ذلك في العلل مطلقا فلو كان قدرته شاملة لفعل المقدور للعبد
بعينه يلزم ان يكون للواحد الشخصي علتان مستقلتان على سبيل التوارد
او البدلية ويلزم ان يكون الواحد بالعموم علة فاعلة للواحد بالعدد
وهو ظاهر البطلان ايضا حقق في موضعه ان التشخص في الصادر انما هو
[illegible] الوجود الصادر من آثار مغايرة لتشخص الوجود الصادر
من [illegible] فلا يكون الصادر من احد الفاعلين بعينه صادرا عن
الآخر فان قيل بناء على ما ذكرته يجوز اجتماع المثلين في كل واحد
في كل واحد [illegible] وهو خلاف ما اتفق عليه القوم بل خلاف
الحق ايضا قلت العلة الفاعلية في الامثال واحدة اي [illegible]
نوعها فلا بد في تعدد المثلين من تعدد المحل اذ لا يتصور فيها
تعدد العلة الفاعلية فيكون جميع الممكنات الخ آه اقول لو تم
هذا الدليل لدل على ان قدرة العباد ايضا عامة فان الامكان
علة مقدورية الممكن للعبد ايضا واذا كان علة المقدورية

عامة في جميع الممكنات كانت مقدرته ايضا عامة ولا قائل به ايضا
لان الجواهر والاجسام ليست مقدورة للعبد بالاتفاق
فالجواب قوله اقول لا نم ان الامكان آه قيل اقول لما كان الامكان
الامكان علة للحاجة الى المؤثر والتأثير لا امكان له في صورة
الايجاب بمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت ذلك
كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر انتهى وفيه بحث
لان ما ثبت واتفق عليه المليون ان الواجب تعالى ليس علة موجبا
بل مختارا لا انحصار الفاعل في المختار وانتفاء الايجاب مطلقا فتأمل
قوله ولو سلم فلا يلزم لما كان المقدور مقدورا لشيء مقدورا له وجب
انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق
قدرته لجميع المقدورات وفيه بحث لانه ان اراد ان المقدور المقدور
للغير مقدور له بلا واسطة فهو مم وان اراد به انه مقدور له ولو
بواسطة فقد عرفت حاله فيما سبق من ان المراد شمول قدرته تعالى
لجميع الممكنات بلا واسطة مطلقا فافهم قوله يخصون خلق الاجسام آه
اي يكون خلق الاجسام عندهم مقدورا لله تعالى دون العباد والذين هم
قادرون ايضا على مذهبهم فيجوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى ذات الباري بعض القادرين دون بعض
ويمكن ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى ذات

الباري تعالى

17

ذات الباري تعالى بان يكون مقدورا له دون بعض فلا يتم الشمول
فلا يرد ما ذكره بعضهم من ان المعتزلة لم يقولوا بامكان
تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته
بل انما ينفون الارادة بايجاد افعال العباد لكمال علمه
من التأمل في ادلتهم قوله في الاستدلال آه اقول ملخص كلامه ان قولهم
ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء انما يتم اذا لم تكن الممكنات
حال العدم ممتازة بعضها عن بعض او لا يكون لها
مادة كما هو مذهب الاشاعرة بل المحققين من المتكلمين فانها لو كان
لها امتياز حال العدم بان يكون لها ثبوت دون الوجود ويكون
ممتازة بعضها عن بعض حين العدم كما هو مذهب المعتزلة يجوز ان
يكون خصوصية بعض الممكنات في حال العدم مانعة عن تعلق
قدرته تعالى به ولا يكون نسبة الذات الى الجميع على السواء وكذا لو كان
لها مادة كما هو مذهب الحكماء يجوز ان يكون ملك المادة يكون مقدورا
له دون غيره فلا تساوي نسبة الذات اليها ايضا على هذا
التقدير واما اذا لم تكن الممكنات حين العدم ممتازة بعضها
عن بعض ولا يكون لها مادة يكون نسبة الذات الى جميعها على
السواء لا يمكن منعها اذ ليس للممكنات خصوصية يمكن ان

ان يكون بعضها مستحقا لتعلق قدرته تعالى و بعضها ما ليس لها مادة
يكون متعلق القدرة ما استعدت المادة دون ما غيره فلا يرد عليه ما قيل انه
على قاعدة الاعتزال لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية المعدومات
الممكنة مانعة عن تعلق الارادة اذ هو من جملة شرائط التاثير بل من
تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق ~~الارادة~~
مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية لا يقع ما اراده لانه
على قانون الحكمة و هو جواز استعداد المادة لبعض الممكنات
دون بعض لا يلزم لتجويز صدور ممكن عن غير الواجب لابتنائه
على عدم التفطن بما هو مراد الشيخ ثم يرد عليه انه على تقدير عدم
ثبوت الممكنات حال العدم و عدم المادة ايضا يجوز ان لا
لما كانت تلك المعدومات معلومة للواجب في الازل يكون بعضها
ممتازة عن بعض بحسب علمه فيمكن ان يتحقق لا يكون خصوصية بعضها
في علمه تعالى مانعة عن تعلق القدرة فلا يكون نسبته الى الجميع على السواء
لا بد لنفي ذلك من دليل و هذا ما قيل لا يخفى عليك انه لا فرق
بين المذهبين في ورود المنع و اما ذكره في دفعه حيث
قال و انما الوهم ان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس للتاثير
ثابتا لغير الواجب الوجود بعد ما امتنع كون الممكن غير مقدور
للواجب تعالى و انه يلزم منه كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان
صدوره عن الغير فان كلما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر

يصدر عن الواجب بالذات و اما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور
بان يقال كل ممكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب
باعتبار كونه فاعلا اي لا بد من اعتبار كونه مريدا و عالما بنظام الخير اذ
لا يلزم من كون الشيء ممكنا عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب
المستجمع لجميع شرائط التاثير فعلم انه ما ثبت بعد ان ليس التاثير ثابتا
لغير الواجب الوجود و لو كان ذلك ثابتا لما سعى في دعوى
شمول قدرته تعالى و كذا ما ذكره في دفع المنع على مذهب المعتزلة في
ان كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب باعتبار
كونه فاعلا في محل المنع و هل الكلام الا فيه فما ذكره في دفعه على
المذهبين ~~...~~ فلعله شبيه مصادرة فتامل قوله اعظمها
الثنوية شبهتهم ان الله تعالى خير محض و لا يمكن ان يوجد الشر فلا بد
للشر الواقع في العالم من فاعل آخر و المعلم الاول قال الموجود في العالم
اما خير محض او ما هو خيريته غالبة على شريته و لا يوجد ما هو شر محض
و ما يكون شريته غالبا على خيريته و لا ما يتساوى خيريته و شريته فالواجب
بالذات يوجد ما هو خير محض و ما هو خيريته غالبة على شريته و لو
اقتصر على ايجاد ما هو خير محض لترك خيرا كثيرا لشر قليل
و ذلك شر كثير فذلك الشر انما وجد بالعرض و بواسطته

ولا يلزم ذلك كونه خيراً محضاً حيث وجد منه الشر القليل بالعرض
وبوا سطه انه لازم للخير الكثير الذي لا يمكن ان ينفك عنه اصلا
بل نقول ما يترائى من اقوال كثير من الحكماء انه ليس في العالم شر اصلا
وكل ما يعد من الشرور فشريته انما بالنظر الى الجزئيات واما بالنظر
الى الكل ونظامه فلا شر اصلا بل هو خير بالنسبة اليه وقال الشيخ
الرئيس قدس سره في رسالة القدر ان هذه الشرور الحاصلة ن
في بعض الموجودات ان كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم
لكنه غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم ولولا تلك الحكمة لما وجد
هذه الشرور وقال ابو الحسن بن يوسف العامري في بعض رسائله
انه لا يجوز ان يوجد في فعل الاله شر ولا خطأ اصلا وما يرى انه لثن
انها شرور وآفات بحسب نسبتها اياها الى مقصود وما في الطبيعة
الحسية وكان نعلم انا ليس الادبار ولو الوسنان متعلق
بالقوة الطبيعية ثم لو عرض لها رطوبة الهوا اختل ما لها
وليس ترطيبه بمعدود في الآفة المطلقة بل يعد آفة بحسب
النسبة الى نظم الادبار ثم لم يجب بعد الآلة عرض حكمي
كذا الحال في الشهوات الطارية على اشخاص الحسية انتهى وعلى
هذا التقدير نقول لا شر اصلا بالنظر الى ما هو المقصود بالذات
للفاعل الحق الذي هو خير محض فان صلاح حال الكل من حيث الكل

منظوم

كل مفهوم على اصلاح حال اجزائه ينبغي بالضرورة فكل ما يوجد
بالنظر الى ما هو المقصود بالذات وهو نظام الكل وصلاحه
فلا شر على هذا التقدير اصلا فلا يحتاج الى فاعل آخر فتامل قوله
والمجوس منهم قالوا ان اهاد اهرمن ليس خيرا والشر افعالهم ويزدان
او اجد اهرمن وجميع الشر انما يصدر منه هكذا قيل قوله والجواب
منع مقدمة آه قيل يزم عليهم خيراً ما يكون خيراً محضا شراه ما يكون
شراً محضا وانت تعلم انه يرجع ذلك الى ما صحح ذكره الشيخ من انه
الا ان يراد بالخير ما يغلب خيره على شره وبالشر ما يغلب شره
على خيره او الى ما يقرب منه وهو انما المراد بالخير ما لا يصدر الا الخير
وبالشر ما لا يصدر الا الشر وشيء من تلك المعاني لا يلزم مما
ذكروه كما ذكره الشيخ على ما نقل عن ارسطو ليس في العالم الا شر
فليس هو موجود بالعرض وعلى ما نقلنا عن بعضهم لا شر اصلا
بالنظر الى ما هو المقصود للفاعل الحق وهو نظام الكل من حيث
هو كل فهو الخير المحض والخير المحض فتامل قوله اتفق
جمهور العقلاء آه انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم عن الواجب
على تفصيله مثلا ومن قال ظني انه ما ينفى احد من العقلاء
علم الواحد لا وجه له معتد ما نقل عن بعض الحكماء وجمع كثير من الحكماء
الا انا ذلك عن جمع قوله واما الكبرى فبالبداهة لا يخفى عليك

ان احكام الفعل واتقانه انما يدل على علم فاعله بحيث علم انه روعي فيه تلك الحكم
والمصالح ~~فيها بدون مراعات~~ وان فاعل تلك ما فعلها الا لاجل تلك
الحكم ما فعلها الا لاجل تلك الحكم والمصالح فانه لو فرض تجويز ترتب تلك
الحكم والمصالح عليها بدون مراعاة الفاعل تلك الحكم والمصالح فيما كنا لما حكم
بعلم فاعلها ولهذا قال جالينوس في آخر كتاب شرايط شرح منافع اعضاء
الانسان اني بعد ما عرفت هذه المنافع تنبهت بان خلق الانسان واعضائه
ليس بالاتفاق بل روعي فيه تلك المنافع والمصالح واذا كان كذلك فلزم
على المحتج المتمسكين بهذا الدليل ممن لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض
واما القول بتعليل افعاله تعالى بالاغراض او القدح في هذه المقدمة
التي هي مبني دليلهم اقول يمكن ان يتحقق مراعات المصلحة بحيث يتصور على وجهين
احدهما ان يكون العلم بالمصلحة لصدور الفعل عن الفاعل بان يكون
سببا وعلة مخصصة لصدور هذا الفعل المحكم المتقن منه دون فعل
آخر لا يكون في تلك المرتبة من الاحكام والاتقان من غير ان يكون
صدور الفعل منه لاجل حصول المصلحة وكون العلم بالمصلحة سببا
وعلة لصدور خصوص تلك الفعل المشتملة على المصلحة لا يستلزم
ان يكون صدور الفعل منه لاجل حصول المصلحة والحاصل انه
لا فرق بين كون العلم بالمصلحة علة وسببا للفعل المشتمل على
المصلحة وبين كون الفعل المشتمل عليها لاجل حصولها و
والاول لا يستلزم الثاني والذي يلزم تعليل الفعل بالغرض

بالغرض دون الاول وثانيهما ان يكون المصلحة والحكم سببا باعثا لفاعلية
فيكون حصول الفعل منه لاجل حصول المصلحة وعلى هذا
التقدير يلزم تعليل ذلك الفعل بالغرض فظهر ان مراعاة
الاصلح المصالح والمنافع في الافعال يتصور بدون ان يكون
تلك الافعال لاجل حصول تلك المصالح والمنافع ومن غير ان
ان يكون تلك الافعال معللة بالغرض قوله اما الصغرى فلما آه
هذا الثبوت محل تامل ولو قيل انا نعلم بالضرورة ان للكل من تلك
الموجودات ارتباط وتعلق بواحد آخر منها كالتشبك
التشابك والتعانق بينها ليست الا امرا واحدا بمنزلة
حيوان واحد ويكون الكل فعل فاعل بشهادة الفطرة السليمة
بان مثل تلك الافعال التي بمنزلة فعل واحد لا يكون الا فعلا
لفاعل واحد قلنا يجوز ان يكون الفاعل لتلك لتلك الافعال
ممكن مجردا كالعقل عند الحكماء ويكون اثر الواجب بلا واسطة
وهو مؤثر بواسطة في ساير الممكنات فيكون هو العالم الا ان يقال ان
مثل هذا العالم القادر الذي هو واسطة بين الواجب وساير
الممكنات لا بد ان يكون اعلم منه واقدر بشهادة الفطرة السليمة
والفطنة القويمة فتامل فيه قوله وان اشتمل آه بل لا خلل
اصلا بالنظر الى النظام الكل الذي هو المتقن بالذات

على ما مرّ الاشارة و يمكن اختيار الشق الاول ايضا فتامل قوله و
جاز ان يكون نا موقه آه اى جاز فى اول النظر و بادى الراى و ان
كان النظر الدقيق يحكم بان نظام الموجودات على وجه لا يمكن ان
يوجد اعلى و اكمل منه قوله و خفا الضرورة آه اى خفاء الحكم بان
الفاعل لمثل هذه الافاعيل عالم على بعض العقلاء جائز لا خفاء
كون الواحد عالما على بعض العقلاء النافين للعلم جائز كما قيل
اذ لا يلزم من بداهة الحكم بان فاعل الافاعيل المحكمة المتقنة لا بد
ان يكون عالما بداهة كونه تع عالما و هو ظ فتامل قلنا لو سلم آه الوله
ما يلزم ان
السوال محمول على النقض الاجمالى و لهذا فى الجواب منع مقدمة
و الحمل على المنع و السند ايضا جائز فالجواب ح دعوى البداهة فى
المقدمة الممنوعة مع بيان اختلال السند قوله و لا يتصور ذلك آه
قيل هذا يدل على عموم علمه لما ثبت من عموم قدرته و فيه نظر قوله يرد
عليه آه قيل لعلهم تمسكوا فى عموم علمه تعالى لجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية و ح لا يرد عليهم لزوم الدور
و فيه نظر لما وقفت فى مباحث القدرة من ان ثبوت صدق الانبياء
على الطريقة المشهورة موقوف على العلم على ما صرح به المحقق الدوانى
الدوانى فتذكر قوله و الظ آه لا شك ان من توقف ثبوته صدق
الرسول الى بالطريقة المشهورة على العلم بقدرته تعالى و علمه و سموله
مكابرة صرحة مع لو يحصل العلم الضرورى العادى بمجرد ظهورا
بينه .

المحوه مع صدق بالطريقة المشهور على ما جوز ذلك بعض الاعاظم
و بعض المحققين ايضا لا يمكن ان يحصل العلم بالقدرة و العلم و
شمولها بل وجوده تع بالضرورة من قول اثنين و ليس الكلام
فيه فان هذا لو امكن ليس امرا مطردا الحصول لكل يمكن بناء
الكلام فى مثل هذه المطالب العلية عليه فتدبر قوله كل مجرد آه ما ذكره
الحكماء فى بيان ذلك على ما مر فى الشرح لا محصل له عند التحصيل كما لا يخفى
على اولى النهى و قال بعض المحققين القوه المدركة انما يكون
مكتنفة بالغواشى المذكوره مانعة عن العاقلية و المعقولية
فحدس الحكماء من ذلك بان ما يكون مجردا عن الغواشى المادية
ما هو مانع من العاقلية و المعقولية يكون عاقلا لنفسه فتامل فيه
و الاولى ان يقال فى بيانه ان الوجود هو الظهور او يلزمه الظهور
فانه اذا حصل شئ لامر صالح للعالمية يكون ظاهرا معلوما له
بالضرورة و ليس ذلك الا بسبب كونه موجودا له بالفعل فوجوده له
هو ظهوره و لا يتوهم ان حصول الوجود الذهنى مستلزم للظهور
فالموجود الذهنى لما حصل له لان النفس عالمة بذاتها و
صفاتها لمجرد وجودها العينى و حصول نفس ذواتها العينية
لها كما يظهر بالرجوع الى الوجدان فالوجود مطلقا هو ا
الظهور او ما يستلزمه تبين ذلك من التفحص و التفتيش عن

احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها الحضورية والحصولية
العقلية والحسية والظهور والانكشاف فليس الا العلم فالوجود
له سواء كان بالوجود او الذهني يكون معلوما لذلك الشيء وعالما به
الا ان يمنع عن ذلك مانع وليس ذلك المانع الا عدم الاستقلال في
الوجود والقيام بالغير قال بهمنيار في كتاب التحصيل ولما كان وجود
المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه
نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون وجوده لغيره مدركا له
اذ يدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل
ما وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
او ليس وجوده الا كونه مدركا والامور التي تدرك ذواتها
لا يصح ان يكون مقارنا للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما
الامور الموجودة المجردة فانها يمكن ان يدرك ذواتها والا
لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فانما هو لمقارنته
فلمقارنته المادة فهو غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان
القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها
هذا صريح في ان نفس وجود الشيء للمدرك هو بعينه معقوليته
او محسوسيته له وان المانع لمدركيته انما هو مقارنة المادة
اعني القيام بالغير ومقارنة المادة ليس مانعا للادراك
لقيامه بالغير فالمانع حقيقة للمدركية انما هو القيام بالغير
وما هو قائم بذاته لا مانع عن ادراكه لذاته يكون مدركا

[illegible]

مدركا لذاته اذ الوجود انما هو الظهور وهو العلم والادراك
كما مر فاذا كان الشيء موجودا لا مانع له من المدركية يكون
نفس وجوده له بعينه ادراكه لذلك الشيء وكل موجود قائم بذاته
كالمجرد موجود لذاته حاصل لنفسه ولا مانع له عن ادراكه لذاته
فيكون مدركا لذاته وحيث كان مخلوطا لا يكون عاقلا لذاته
فكل مجرد عاقل وتوضيح ذلك انه قد مر ان الوجود مطلقا
هو الظهور او ما يساويه فكل موجود حاصل ظاهر له مميز اعني
منكشفا فاعتبر بما هو منكشف له متميز لديه كان بهذا الاعتبار
معلوما فالوجود والحصول والعلم متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فالعلم هو الحصول والوجود بوجه التميز للامر الصالح
للعالمية وكل امر قائم بنفسه مستقل بالوجودية صالح للعالمية
كما ان ما هو القيام بالغير ضرورة ان ما هو حاصل موجود للغير لا
لا يكون ظاهرا لذاته حاصلا لنفسه لا يكون ظاهرا لذاته
حاصلا لنفسه فان وجوده للشيء في نفسه هو وجوده لغيره
واذا لم يكن موجودا لذاته وحاصلا لنفسه لا يكون ظاهرا
فلا يكون عالما بذاته واذا لم يكن عالما بذاته لم يكن عالما
فان من يعلم غيره يعلم بالضرورة اذا التفت لذلك ان العلم
انه يعلمه وذلك يستلزم لعلمه بنفسه وقد فرض انه ليس
عالما بنفسه هف فالقائم بالغير لا يكون عالما مطلقا ولهذا

[illegible]

هو حصول شئ
لا بعلم القوى الحسية فيما يحصل فيها فالعلم مطلق هو حصول شئ
لا مستقل في ذاته غير قائم بغيره ثم ذلك الحصول لا يجب ان يكون حصولا
عينيا وانما هو الامرين المتغايرين بالذات كحصول الصور
العقلية للنفوس الانسانية او حصولها لا حكما كحصول الشئ لنفسه
وحصول ذلك الشئ لذلك الشئ قد يكون بنفس كما في العلم الحضوري
كعلم النفس بذاتها وصفاتها وقد يكون بصورة العقلية الحسية
كما في العلم الحصولي لكن كعلمنا بما يحصل في ذاتنا في الصور العقلية
او كما في قوانا من الصور الحسية فظهر وتبين ان العلم اما حصول
الشئ بنفس ذاته العينية او الصورة الذهنية للامر المستقل في الوجود
العالم بذاته حصولا حقيقيا او حكميا فكل موجود قائم بذاته عالم
بنفس ذاته فالواجب بالذات الذي ذاته اتم وجوده او اشد وجودا
من ذات كل موجود يجب ان يكون اتم ظهورا او اشد انكشافا من
كل ذات على نفسه فهو اقوى ادراكا واتم تعقلا من كل موجود لنفسه
وهو المط فتدبر ولا تعسف فان قيل على ما حققت يجب ان يكون كل امر
مستقل قائم بذاته مدركا لذاته فيجب ان يكون الهيولى الاولى مدركة
لنفس ذاتها وهو خلاف ما تقرر عندهم قلنا الهيولى الاولى لا وجود لها
بالفعل عند بعض فلا يكون هي مدركة لنفس ذاتها اذ العلم والادراك
انما هو الظهور والانكشاف للموجود من حيث هو موجود فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه غير قائم بالغير لنفسه لا مطلقا واما

واما على ما هو التحقيق من ان الهيولى موجود بالفعل فلو قال احد بانها يدرك
نفس ذاتها كما ذهب اليه بعض الاعاظم الاعلام الرئيس في الاشارات
اشارة الى ان للسائح شعور بغايات الحركات وبعضهم يستبعد
ذلك والشيخ المحقق لا يبعد واحق ان الحق سوره فاما اقول
واقول ان في كل جسم طبيعي آمنة اليه هي مادية وفي بعض
الانسانيات آخر هي ارادية وكل آنية عالمة فلكل آنيات
عالمة بغايات الحركات وهو صريح فيما ذكره فتامل قوله وبردها
وحصل ان للعلم معنى بديهيا ... هو عبارة عن الانكشاف
وقد يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش فان اريد ان
حضور المعلوم عند العالم او عدم غيبته وهو نفس مفهوم العلم فهو
باطل فان للعلم معنى بديهيا كما مر وهو ليس نفس حضور المعلوم
عند العالم ولا عدم غيبته عنه وهو ظ وان اريد ان حضور المعلوم
عند العالم او عدم غيبته استلزم العلم بالمعنى المذكور فهو مم
لا بد له من بيان وجوابه ما مر في ان العلم هو حصول الشئ بنفس
ذاته العينية او بصورته الذهنية للامر العالم بذاته حصولا
حقيقيا او حكميا فحضور الامر العالم بذاته وعدم غيبته هو العلم بمعنى
الانكشاف او مستلزم له فتذكر قوله ما لكون ... قد عرفت انه
لا يشترط في العلم التغاير بالذات بين الحاضر والمحضر عنده بل يكفي التغاير
الاعتباري كما يعلم الانسان نفسه واما الحواس فانها لا يدرك
ذواتها لقيامها بالغير المانع من الادراك مطلقا كما سبق

قوله واما ان آه ملخص ما استدل به عليه ان المع لازم للعلة والعلم
بالملزوم مستلزم العلم بلازمه ووجه النظر فيه ظ فان العلم بالملزوم انما
يستلزم العلم باللازم اذا كان اللزوم بينا وما ذهنيا بينا و
المع لازم خارجي للعلة وما يقال في جوابه ان العلم بالعلة من حيث انه علة
او من حيث انه موجب مقتضي للمع مستلزم للعلم به فان مقتضي المع منه
قبل العلة واذا لم تتعين به كان صدوره عنه دون غيره ترجيحا
ترجيحا بلا مرجح فاذن مقتضي العلة امر ماهيته كذا وصفه كذا فتعين
المهية الموصوفة بتلك الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته
وجميع جهاته باقتضاء العلة اياه بتصور الامر الموصوف بهما
والمراد بالحيثية حيثية ايجابه اقتضاء لذلك الامر فال التعلق
انا كل فرع فرع سببه من حيث خصوصه فقد عرفت وجه نظر لان
اللزوم بين المقتضي والمقتضي يحتمل ان لا يكون مساواة
الا بتصار او اللزوم في الخارج لا يستلزم انتقال الذهن
من احدهما الى الاخر ونهاية ما يمكن ان يقال في توجيه ما ذكره
بعض اعاظم الاعلام حيث قال اقول لعل الاستاد اراد
ان كل فاعل مستقل تام يوجد معلولا فانه يتضمن لا يستعمل ذلك
ذلك المع دون ذاته المقتضية له بخصوصه خصوصه لما صار

غيره

غيره فتلك الخصوصية التي في الفاعل الذي يصدر منه المع
صفة محققة وماهيته مقتضية لاضافة خاصة الى المضاف اليه
مخصوص هو المع وتلك الاضافة كانها صفتها معتبرة
داخلة في ماهيتها وكثيرا ما تكون النسبة الى الغير والاضافة
معتبرة داخلة في ماهيات الموجودات مثل القدرة و
القوة فانه قوة على شيء والارادة والعلم بشيء
و لشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون مثل تلك الصفة
نفس اضافة غير موجودة بل كل منها صفة حقيقية موجودة
ذات اضافة معتبرة في ماهيتها وما على حقيقة
تلك الصفة وماهيتها على سبيلها الداخلة فيها
واضافتها الى الغير المضاف اليه بما معتبر فيها فان ذلك
على صفة خاصة منسوبة الى مضاف اليه مطلقا على
المضاف اليه بوجه عام كالقدرة المطلقة فان العلم بها
يستلزم متضمن للعلم بقادر ومقدور مطلقين وان العلم
صفة قدرة القادر على مقدور مخصوص بخصوصها على ذلك
المقدور الذي تكون النسبة داخلة في ماهية القدرة
الخاصة المتعلقة بها ثم لما كانت الخصوصية التي للفاعل مقتضية
لاضافة الى معلول و معلول مخصوص كالصفات كم من العلم

العلم بها العلم بالعلم المخصوص وحيث كانت الخصوصية بحقيقة
في الفاعل وماهيته كان داخلا في العلم التام بحقيقة الفاعل مستلزما
للعلم بتلك الخصوصية والا لم يكن حقيقة الفاعل وماهيته معلومة
فان الخصوصية منها وفيها فان قلت لا ان النسبة معتبرة
فيها لكانها داخلة في ماهيتها فانهم جعلوا ان تلك الصفات
حقيقة بحقيقة موجودة معتبرة فيها نسبة اضافية فان قلت يلزم
هذا انه لزم ان يكون النسبة والاضافة داخلة في حقيقة قلت
ان اريد الواجب فانه في حقيقته من حيث انه واجب بالذات فم
م والمستلزم وان اريد الواجب من حيث انه قادر اوله
قدرة فيجب ان اللزوم مستند لكن الشيخ الاشعري وجمهور الحكماء
والمعتزلة حيث قرروا ان صفاته عين ذاته وان ذاته
وقدرته وعلمه وارادته لزم اعتبار هذا حيث قالوا بدخول
النسبة فيها تلك الصفات بل كافة المتكلمين اعترفوا
بان له درجات كثيرة واضافة كثيرة على نحو علمه بالمخلوقات
بكثرة هذا غاية ما يمكن ان يقال في تحقيق هذا المرام
فتدبر فيه تمت الرسالة الشريفة المنسوبة الى نظام الحكماء
امير نظام الدين احمد الدشتكي الشيرازي بيد احقر الكتاب سنه ١٠٥١
... في شهر رمضان سنة احدى وخمسين والف في ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

واعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب عديدة منها ما هو المشهور
من انه يساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن فلو وقع احدهما
دون الآخر من غير مرجح يلزم ترجح بلا مرجح واذا اعترض فيه نظر
وله جواب اما النظر فهو ان الطرف العدمي لعدم تميزه لم يكن لشيء
اليه نسبة فلا تساوي بل التساوي يستلزم التميز ولا تميز للعدم فلا
اتصاف بالعرض بالطرف العدمي فانه على هذا يحتاج الى علة وهو الحق ا
التحقيق على ما حققناه ان الطرف العدمي غير واقع ولا متميز فلا
يحتاج الى علة وجوابه على ما سنح لي ان المراد بالتساوي ليس التساوي
بحسب الخارج بل التساوي بحسب التعقل وهو لا يقتضي الا تميزا في
الوجود والعدم بحسب الذهن ولا ريب في تميز العدم بحسب الذهن والحاصل
ان الممكن اذا نظر الى ذاته واعتبر بذاته كان لا وجوده ولا عدمه
من غير مرجح لترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح بحسب نفس الامر
ثم ولا يلزم من ذلك ان يكون للطرف العدمي علة الا اذا تميز ووقع
والمعدوم لا يتميز ولا يقع علمه بل لم يقع ولم يترجح وجوده ومن بقي
بين العدم وترجح وترجح وجوده فالمعدوم لم يوجد حيث لم يترجح
وجوده لانه يترجح عدمه والمعدوم لعدم تميزه لا يحتاج الى مرجح فتأمل
ان المتميز يحتاج الى مرجح والا لكان الطرف الغير المتميز لا يحتاج الى

بلا مرجح كيف والمرجح في ترجيح اي شيء فانه نسبته اليها ومغايره ولنذكر
اولا ما اخترعه ابائي الكرام فانه في مسلكه جديد سديد ملخصه انه لو وجد
ممكن بلا سبب ومخصص يلزم الترجيح بلا مرجح حيث لم يوجد بدله ممكن آخر
لان الممكن الثابت وايضا ممكن بحسب وقع هذا دون ذاك ولم يكن شيء
منها بحسب نفس الامر ذاتا ما هو حسب تميزه وتخصصه ولا ما يرجح
وبالجملة غيره يلزم ترجيح بلا مرجح فح مثلا اذا وجد ممكن ولم يكن
لم يكن قبل وجوده متميزا اولا بحيث يصح تميزه ولم يمكن تميزه عن
ممكن آخر ولكنه وجد ايضا ممكن لم يكن متميزا انا واذا وجد بلا تميز
يلزم ترجيح بلا مرجح حيث لم يوجد بدله ولم يوجد بدله وموجود
هذا دون ذاك وذاك دون هذا ترجيح بلا مرجح فح وبهذا
يظهر ان كل ممكن انما يوجد بتميز ومرجح له وذلك المرجح سببه
وموجبه فان قيل لم لا يجوز ان لا يصح وجود ممكن آخر غير هذا
الذي وجد بلا لو لم يكن غيره ممكن الوجود لم يوجد الا واحد بل يحصر لكن
الممكن في واحد وهذا مخالف للفرض ولو كان غيره ممكن الوجود ايضا
لا يصح وجوده بحسب نفس الامر لزم مع ما تقدم تميز الممكنات حال العدم
فتامل هذا افاده وعندي انه في باب اثبات الواجب اعظم المدارك
لكن لا يثبت به عموم الدعوى كما لا يخفى ثم ان الرئيس في ادل الهيات
الشفا استدل عليه بان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونه موجودا

[illegible]

موجودا كان واجبا موجودا لا ممكنا وان لم يكف احتاج الى غيره وهو العلة
واعترض عليه بعض الاعاظم بانه ان اريد بالكفاية الكفاية في لزوم الوجود
فنختار انه غير كاف وان اريد صحة الاتصاف بالوجود فنختار انه يوجد فنختار
الكفاية ولا يلزم استلزام ذلك لعلة بل غاية ما لزم ان يوصف بالوجود فيصير موجودا
بلا علة وهل الكلام الا فيه وتجويز وجود الممكن بلا علة ان يجوز هذا بل هذا
ذاك بعينه واقول اذا لم يكف في لزوم الوجود فيجوز ان يكون تارة
معدوما بنفسه وتارة ان يكون موجودا بنفسه ايضا فيلزم ان يكون
الواحد بعينه في نفسه نظرا الى ذاته من غير جهة تارة في مرتبة موجودا
وتارة في مرتبة معدوما والفطرة الصحيحة تحكم بامتناع هذا فانه يوجد في
ضرب من الترجيح بلا مرجح على ما اعترف به المعظم لا يقال لا يلزم من عدم كفاية
لزوم الوجود جواز عدمه بنفسه بل اللازم جواز العدم في الجملة ولو بسبب
لانه لو لم يجز عدمه بنفسه بل يحتاج الى سبب لا حاجة في الوجود الى علة اصلا عدم
علة العدم بالضرورة وهو خلاف المفروض فانهم والا واما عندي ان
يستدل بما اقول وهو ان الممكن هو الذي اذا اخذ ذاته من حيث هي
لم يكن موجودا فموجودية الممكن بمجرد ذاته ام لم يكن في نفس وحد ذاته موجودا
فبالضرورة يكون موجودية مغايرة لنفس ذاته فيحتاج الى ان يصير موجودا الى علة و
ومرجح اذ كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصافه ذلك الشيء اي
نحو فسمه لا يستغنى عن العلة فان الاثر مثلا لا يحتاج الى ما بحيث
ان ما مانع كونه امرا آخر وجبر ذاته شيئا آخر محتاج الى علة وذلك ظ

فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا او مغايرا
لنفسه بعد ان لم يكن في نفسه كذلك فيحتاج الى علة بالبديهة فتدبر وانت
خبير بان ما هو مناط لهذا الاستدلال هو ان موجودية الممكن بغيره موجبة وابعد
ان لم يكن في نفسه كذلك امر بين الثبوت للممكن اذ الممكن هو الذي لا يكون
موجودا بذاته في ذاته فبالضرورة يكون موجودا بالغير لوجه ... هذا
الاستدلال المشهور وهو ان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن فانه امر بين الثبوت لا يحتاج اثباته الى بيان ولهذا
ترى القوم اشتغلوا بابطال الاولوية الذاتية فالاستدلال با
بالتساوي يحتاج الى مؤنة ابطال الاولوية الذاتية بخلاف الاستدلال الاول
بما ذكرناه فاعرف ذلك تنبيه ذهب بعضهم الى ان احتياج الممكن الى المؤثر
بديهي وهو في غاية الفطرة الصحيحة تشهد بامتناع ان يكون امر واحد
بعينه وحده في ذاته من غير جهة تارة موجودا وتارة معدوما وكيف يجوز
عاقل ان يكون امر بعينه معدوما بنفسه وموجودا بنفسه من غير جهة
فان هذا نحو ترجح بلا مرجح وهو ضروري البطلان ثم جوز
على ما نقل جمع من المتأخرين ان الممكن يحتمل ان يوجد لها برجحان و
واولوية ثم تصدوا لابطال هذا الاحتمال بما لا يكاد يتم واقول
ان في هذا القول اجمالا وله معنيان الاول ان الممكن يحتمل ان يوجد
برجحان ذاتي حتى يكون ذلك الرجحان الذاتي مقدما بالذات على
وجوده وسببا موجبا لوجوده والثاني انه يحتمل ان يكون وجود
ممكن نظرا الى الماهية اولى وارجح به ولم يكن ذلك الرجحان سابقا على

وجوده

[illegible]

على وجوده ولا سببا موجبا لوجوده وللفرق بين المعنيين نخبر بالمعنى الاول
بالرجحان لذاته فيكون اللام للتعليل وعلى الثاني بالرجحان بذاته على
ان يكون الباء للمصاحبة لا للسببية ثم اقول في ابطال الاحتمال الاول
انه لو كان ممكن موجودا لذاته راجحا ويكون رجحانه الذاتي موجبا لوجوده
لزم ان يكون متميزا قبل كونه متميزا فيكون موجودا قبل كونه موجودا فان
المفروض انه لو وجد فهذا الرجحان وبذلك الرجحان وان الوجود تابع له
وظاهر انه اذا كان الرجحان مستتبعا لوجوده كان متميزا قبل كونه موجودا
واما الاحتمال الثاني فما ذكرناه آنفا في بيان احتياج الممكن الى المؤثر يدل
دلالة ظاهرة على ابطاله وقد يستدل على بطلانه بان الممكن مع تلك الاولوية
جاز عدمه والا لم يكن ممكنا فاذا انعدم لزم رجحان المرجوح واعترض عليه
بعض الاعلام بانه غلط اذ غاية ما لزم ان يكون عدمه حال الرجحان ممكن
ممكنا ولا يستلزم ذلك ان يكون عدمه في نفسه ممكنا ولم لا يجوز ان ينعدم
لعلة خارجة مقاومة لا بنفسه فيكون ذات الممكن يقتضي الرجحان
ما لم يمنع مانع فاذا حصل مانع يزول الرجحان فينعدم بالمانع لا بنفسه و
ايضا لم لا يجوز ان يكون كالممكن فانه في ذاته متساوي النسبة الى الوجود
والعدم ثم يوجد وينعدم لعلة خارجة و... لا يزول التساوي الذاتي
نظرا الى الذات فيحتمل ان يكون الاولوية الذاتية نظرا الى الذات
كالامكان الذاتي بالنسبة ولا يخفى ان الانعدام لعلة خارجة يمنع الامكان
الذاتي فان العلة الخارجة لا يمنع التساوي الذاتي فيحتمل ان لا يمنع يكون

ان لا يكون منافيا للرجحان والاولوية الذاتية نظرا الى نفس الذات اقول
لا ريب ان المتنافيين لا يجتمعان في محل واحد بتعلقين مختلفين فلا يمكن ان يكون
واحد في حالة واحدة راجحا بالذات ومرجوحا بالغير ولا يجوز ان يكون الرجحان
الذاتي نظرا الى الذات بادية والعلة الخارجية المعطية للمرجوحية لا يزيلها وبين
الامكان بمعنى التساوي والرجحان فرق واضح ودقيق فان الامكان
بمعنى التساوي عبارة عن عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم وليس عبارة
عن اقتضاء الذات التساوي الوجود والعدم ولا ريب ان العلة الخارجية لا تجعل
الذات مقتضيا للوجود والعدم فحين وجوب العلة وحين وجوده وهو الممكن يترجحا
راجحا يبقى الذات على حالها الذاتية من عدم اقتضائها للوجود والعدم
بخلاف الرجحان الذاتي فانه عبارة عن نوع اقتضاء الذات
للوجود او العدم اقتضاء ناقصا فالرجحان حال نفس الذات معلول للذات
فلو بقي حين الصبط العلية المرجوحة ولا يزيل بالعلة لزم اتصاف
شيء واحد برجحان امر ومرجوحيته في حالة واحدة بتعليلين مختلفين و
هذا بين البطلان فان قيل كون الاولوية ذاتية متصورة بوجهين
احدهما ان يقتضي الذات ان يكون وجوده راجحا على عدمه في نفس الامر كالعلة
الخارجية وظاهر ان الاولوية الخارجية الذاتية بهذا المعنى لا تجتمع مع
اولوية طرف المقابل وثانيهما ان يكون الذات بحيث اذا
خليت ونفسها ولم يؤثر فيها امر خارج وجدت تلك الاو
الاولوية كالماء بالنسبة الى البرودة وهذا هو الذي جوزه المعترض
المعترض ولا يخفى انه لا يمتنع اجتماعه مع الاولوية الخارجية

[illegible]

[illegible]

الخارجية اقول لا يخفى على المتدبر ان المعنى الثاني الذي ذكره للاولوية
وهو كون الذات بحيث اذا جردت بذاتها كان الوجود اولى بها
بها او اليق بحيث اذا خليت ونفسها ولم يؤثر فيها امر خارج
وجدت تلك الاولوية ليس بنفس الاولوية الذاتية بل هو عبارة
عن اقتضاء الذات للاولوية اقتضاء ناقصا غير تام بحيث | اجتماع
يحتاج وقوع الاولوية الى رفع المانع وما منعنا جواز مثل ذلك
الاقتضاء في الذات للاولوية مع الاولوية الخارجية للطرف
المقابل وليس الكلام فيه الا ترى ان اقتضاء طبع الماء البرودة
يجتمع مع وجوب اتصافها بالحرارة الخارجية انما الكلام في عدم جواز
اجتماع نفس الاولوية مع الاولوية الخارجية للطرف المقابل ولا يمكن
في امتناع اجتماعهما هذا ان اريد بالاولوية الاولوية الالقية بمعنى يخرج
به احد الطرفين عن التساوي للطرف الاخر فحينئذ يجوز وقوع احدهما
وان اريد بها معنى لا يخرج التساوي ولا يوجب منه فلو وقع احد الطرفين
بها لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر فهي بغير مرجح بالة لا يندفع
اصلا كما لا يخفى على الفطن وحاصل انه ان اريد بالاولوية الذاتية
الرجحان الذاتي فلا شك في امتناع اجتماعه مع الاولوية الخارجية
للطرف المقابل وان كان اقتضاء الذات لتلك الاولوية اقتضاء

فانه لا معنى للاولوية والرجحان بالنظر الى الذات الا كون الذات مقتضية لها
ومنشأ لها بالفعل سواء كان اقتضاء تاما او ناقصا فثبت الاولوية والرجحان
بهذا المعنى الا بحسب الاول ايضا الا انها مقتضى الذات بخلاف الاولوية الحاصلة
خارجية نافى الغير لكونه اجتماعها في الطرفين المتقابلين ممتنعا ممنوعا
بالفعل وان اريد بها مجرد الانسبية والاليقية فلا نسلم ان يترجح
احد الطرفين بسبب الذات فلا ريب انه لا يجوز ان يحصل احد الطرفين
بمجرد تلك الانسبية واللازم ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح
فان الغرض ان تلك الاليقية لا تخرج الطرفين عن التساوي الا ترى ان
ان كثيرا من الكمالات انسب بكثير من الموجودات ومع ذلك لا يحصل لها
ولو حصل لها لا يحصل الا بمرجح ولا لزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر من غير مرجح فافهم ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يتحقق والا اذا
تحقق العلة بتمامها فاما ان يتساوى وجود المعلول وعدمه فيكون حاله مع
العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة ومرجحا واما ان يرجح
احد الطرفين من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الآخر
مع كونه مرجوحا في وقت تحقق العلة بتمامها فلنفرض الوجود في وقت
من اوقات وجوده وبقائه فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان
لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا
سبب فان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين اذ
الوقتان متساويان فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت
الآخر

الآخر لم يكن ما فرض علة تامة علة تامة هف واعترض عليه المحقق
الدواني بانه لا يلزم من امكان الطرف الآخر امكان
وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر بل اللازم امكان
عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة في امكان
العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود
والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة الا يرى ان
الزمان ممكن ولا يجوز عدمه بعد وجوده ولا وجوده بعد عدمه
اقول هذا ايراد ما تصدى احد لدفعه وحسبوا انه لا مدفع له
وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة غفل عنه
الاكثرون وهي انه قد يوضع موضوع ويفرض له حال
يمكن الثبوت له بما هو موضوع مع قطع النظر عن الخصوصيات
الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم يمكن الثبوت
له بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع
ليستدل بها على مط ولا ريب ان عدم امكان ثبوته له باعتبار بعض
الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع المغايرة لها لا يقدح في امكان
ثبوته للموضوع بما هو موضوع ولعل المراد بامكان الوقوع في الموضع

والموضوع مثبت لهذا الحال واذا كان مثبت هذا الحال لكن الثبوت لنفس الموضوع
بما هو موضوع لا بد ان لا يكون فرض ثبوت مثبت ذلك الحال لنفس الموضوع من
حيث هو موضوع مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال
فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك الحال وقوع امور اخرى يجب ان لا يكون
المحال ناشيا من فرض ثبوته بل من خصوصية وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي
فرض له ذلك الحال وذلك ظاهر عند التامل واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع
الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث انه ممكن ولا ريب في انه
ان وقوع الوجود في وقت والعدم في آخر محال لكن الثبوت
للممكن بما هو ممكن الا ترى ان بعض الممكنات يوجد في وقت ويعدم
في وقت آخر وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات
الخارجة عن طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية غير مضر كما عرفت
فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض جميعا كما لا يخفى على المتدبر
فان قيل هل ينفع في دفع الايراد الذي اورده المحقق الدواني
في اثبات ان الممكن لا يقتضي امكانه تعالى ووجوده في زمان اثبات له
بحيث يكون عدمه بعد الوجود ممتنعا لذاته كما توهم ان الزمان في هذا
عند الحكماء مع ان دليلهم لو تم لا يدل الا على الامتناع الوقوعي كما علمه
بعضهم او لا قلت كلا فان الامتناع النفس الامري كاف في صحة الايراد
الايراد على ما نحن بصدد بيانه وهو ابطال الاولوية الخارجية نعم
لا يبعد ان يكون تماما في دفع مثل هذا الايراد في دليل عدم كفاية

كفاية

كفاية الاولوية الذاتية فصل في اثبات الواجب الوجود بالذات على وجه
سنح لي اقول لو انحصر الموجود في الممكن وذهب سلسلة الموجودات الى غير
النهاية يجوز في الواقع عدم تلك السلسلة الواقعة بالفعل بجميع اجزائها
ووقوع سلسلة اخرى مغايرة لها بتمامها غير متناسبة لها باعتبار آخر بدلا
عن السلسلة الواقعة بالفعل بان يكون كل واحد من اجزاء هذه السلسلة
المفروضة بدلا عما يناسبه من اجزاء تلك السلسلة الجملة المجتمعة بالفعل
فيجوز وقوع هذه السلسلة المفروضة الواقعة المجتمعة بالفعل واختصاصها
بالوجود دون السلسلة المغايرة لها مع امكان ان يقع في نفس الامر
جملة المفروضة ولا يقع الجملة الموجودة بدلا منها لا بد من مخصص
لها بالوجود والوقوع خارج عنها والا لزم الترجيح احد المتساويين على
الآخر من غير مرجح منفصل والمرجح الخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب تعالى فان قيل امكان وجود ممكنات اخرى بالوجه الذي
ذكرته بدلا عما هو الواقع في الواقع م بل ما هو واقع في الواقع من الافلاك
وغيرها على النحو الواقع قلت لا شك في امكانه الذاتي ومنعه مكابرة
سيما اذا كانت المخالفة والمغايرة بالتشخصات والعوارض او الكمال
والنقص لان كل ما له مهية مغايرة لوجوده يجوز بالنظر الى ذاته
ومهية ان يكون له افراد اخر مغايرة للافراد الواقعية الموجودة

١٥

او المرتبة او غير ذلك فانه لو كانت ممتنعة امتنع ذلك الفرد الواقع لمشاركته
معها في تمام الماهية والمشارك في تمام الماهية والحقيقة للممتنع ممتنع بالضرورة فان
قلت يلزم على تقدير وجود الواجب وانتهاء سلسلة الممكنات اليه ترجح
بلا مرجح ايضا فانه اذا جاز وجود ممكنات اخرى بدلا عن هذه الممكنات
الموجودة فلم اختار الواجب هذه الممكنات الموجودة على غيره قلت يجوز ان
يكون اختياره هذه الممكنات المخصوصة دون غيرها لاشتمالها على حكم و
ومصالح فلا يلزم ترجح بلا مرجح لا يقال على تقدير عدم الواجب لم لا
يجوز ان يتحقق مثل ذلك لانا نقول اذا جاز تبدل كل الموجودات ذاتا ووجودا بموجودات اخرى بدلها على تقدير عدم
الواجب تعالى شانه عن ذلك فمن الذي لاحظ تلك المصالح وجوز في
نفس الامر عدم تلك المصالح بانتفاء تلك الموجودات باسرها لكن يجوز وجودها
بوجودها واما اذا انتهى تلك الممكنات المعينة الى الواجب الذي هو
موجد الكل وعالم بالكل فيوجد الكل بالوجه الذي يقتضي الحكم والمصالح
والمصالح لم يلزم ترجح بلا مرجح اصلا بتقدير وجه آخر ولو انتفى الواجب تعالى
عن ذلك واذهب سلسلة الممكنات الى غير النهاية فلا شك في جواز
انتفاء تلك السلسلة باسرها في نفس الامر بان لا توجد اصلا لامكانها
في ذاتها وعدم دخولها بالنظر الى الغير اذ لا غير اصلا فرضا فاذا
وقع وجودها في نفس الامر مع جواز ان لا يقع فيها راسا
يلزم ترجح بلا مرجح لتساوي الوقوع وعدمه بالنظر الى تلك السلسلة و

والحاصل

٣١

والحاصل ان تلك السلسلة في حكم ممكن واحد في نسبة الوجود والعدم اليه
فكما ان كل ممكن يحتاج في الوجود الى مرجح والا لزم ترجح بلا مرجح فكذا
السلسلة تحتاج الى مرجح خارج عنها والا لزم المحذور المذكور وجه آخر واذا
اذا جاز انتفاء آحاد تلك السلسلة باسرها في نفس الامر لا يجب وجود
آحاد تلك السلسلة لان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وقد تقرر
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فلا يمكن وجودها بدون الواجب بالذات
كل جزء من اجزاء العالم على الوجه المتسق الكامل فقد الوقوع لا احد
له امور اما باختيار كل منها ما هو عليه لعلمه بان الصلاح الكلي في
ذلك واما ان طبع كل منها واقع اتفاقا على النحو الواجب
النافع في الصلاح الكلي واما فعل ذلك صانع حكيم فالبصير المتيقظ
يعلم ان الآحاد لا يعلم ذلك الطبع لم يقع مجانا فثبت الثالث وهو
المتفرد في الشدائد بعلم ان له الها يلتجئ اليه محلا وللفقر لا يحصل له
تعين وهذه المؤنة لا يستغني عن اثبات الواجب بخصوصه وقد
ذكر بعض المحققين العارفين ان التواتر يفيد اليقين في الامر المحسوس وما ذلك
الا لحكم العقل باستحالة الكذب عليهم فاذا اجماع الحكماء والانبياء
في الاخبار عن وجود الواجب يفيد اليقين تامل ولا ينكر احد

الآن فالا قبلنا قال علياً فهو الذي يشهد له اعلام الوجود على انه دي الجود قال بعض الشارحين اتفاق الكل على اقراره لان كثيرا من الناس ربما يجحده بطريق عادته كالمعطلة وعبدة الاصنام فاذا راجع قلبه عاد معترفا بوجوده كما يدل عليه حكاية الزنديق والاولى ان يقال في معنى كلامه ما قد قيل ان معرفة الله تعالى فطرية وحاصلة لكل احد وان انكر ظاهرا فانه في قلبه الاذعان على او معرفة او محبة او ارادة وهذا كالوسوسة فان النية حاصلة في قلبه فان كل فعل باختياره فانه يعلم انه يفعله فالنية حاصلة بقلبه ومع هذا قد خفي عليه

في انه تعالى ليس له مهية كلية بل هو عين الوجود والموجود البحت فنقول لو كان له مهية كلية ولم يكن ذاته من حيث هي مصداقا للوجود والموجودية ومبدأ لانتزاعها بنفسها لم يكن ذاته ومهيته من حيث هي موجودة اذ المهية من حيث هي ليست الا هي واذا لم يكن في نفسها موجودة يحتاج في كونها موجودة الى جاعل يجعلها موجودة فان تو سط الجعل بين الشيء ونفسه محال واما كونه شيئا آخر مغايرا لنفس ذاته فيحتاج الى علة بالضرورة كما مر بيان احتياج الممكن الى المؤثر واحتياج الواجب في الوجود الى فاعل مستلزم لامكانه فان ذلك الفاعل لا يمكن ان يكون نفسه والا لزم تقدمه على نفسه في الوجود والوجوب

والوجوب ليكون غيره وهو مستلزم لامكانه فيجب ان يكون ذاته بذاته مصداقا للوجود والموجودية ومبدأ لانتزاعها فهو عين الوجود والموجود البحت الذي لا يمكن تعدد مراتب وجوده بالنظر الى ذاته اصلا فلا يكون له مهية كلية قطعا وهذا ما اردناه واستدل صاحب الاشراق على ذلك كما محصله اجمالا ان الواجب لو جاز ان يفصله العقل الى مهية ووجود لوجب ان يكون له مهية كلية والمهية الكلية جاز ان يكون لها مراتب غير متناهية بالنظر الى ذاتها وتلك الجزئيات الغير المتناهية لا يجب وجود شيء منها لنفس المهية والا لو جب وجود جزئيات غير متناهية لا شتراك المهية واذا لم يجب وجود شيء منها لنفس المهية لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته قال بعض الاعاظم اقول دليل سخيف جدا اما اولا فلان الملازمة التي ادعاها اولا غير بينة ولا مبينة وانما لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له فيكون ذلك المعروض اما شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب وثانيا ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع لم لا يجوز ان تكون لمهية كلية افراد متناهية لا يتجاوز عنها في الواقع وان جاز الزيادة في التوهم عليه ولو سلم بمعنى لا يقف

وبطلان اللازم ممنوع وما بيانه لو سلم انه غير متناه بلغ في الغاية
فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع
بطلان هذا التالي الا ان لا دليل على بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع
مترتب مع ترتب الواجبات كما غير بين. فنقول مراده انه
لو جاز ان يفصل العقل الواجب الى شيء ووجود لكان شيئا موجودا
يكون له مهية كلية اذ التشخص على ما بين في موضعه هو نحو الوجود على ما صرح
به الفارابي فاذا فصله العقل الى شيء مغاير للوجود وكان ذلك الشيء
في نفسه مع قطع النظر عن الوجود المغاير له كليا بالضرورة واذا كان له
مهية كلية يجوز بالنظر الى نفسها ان يكون افراد اخر غير هذا الفرد فانه
لو امتنع بالنظر الى مهيته ان يكون له فرد آخر لما امتنع ذلك الفرد الموجود من
والموصوف انه واجب الوجود مع شركته مع الممتنع في تمام المهية والحصة
المشاركة في تمام المهية للممتنع بالذات ممتنع واذا جاز له افراد اخر
اخر ولا جائز ان يكون تلك الافراد واجبة لبعض تلك المهية
والا لزم ان يكون كل فرد من تلك الافراد مستقلا على الفرد الآخر بل
على الافراد الغير المتناهية لاشتراك المهية المقتضية لجميع تلك الافراد
بين جميع الافراد وذلك مستلزم لانتفاء تلك الكثرة اذ على هذا
التقدير ينتفي الوحدة مطلقا واذا انتفى الوحدة ينتفي الكثرة
بالضرورة فتكون لا محالة تلك الافراد الباقية ممكنة بالنظر الى تلك المهية فا
فالفرد الذي فرض انه واجب يكون ممكنا ايضا لمماثلته وما

ومشاركته مع الممكنات في تمام المهية والحقيقة والمشاركة للممكن كما
سيجيء واذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع جميع الايرادات التي
اوردها ولا يرد النقض بالوجود ايضا كما اورده على نفسه واجاب
عنه بما هو محل التامل فانه على تقدير كون الوجود عين الواجب يكون
الوجود متشخصا بذاته فلا يجري فيه هذه الترديدات اصلا لكن لا يخفى
انه حينئذ لا شريك له في الوجود حقيقة بل هو المنفرد بالوجود الحقيقي
وغيره موجود بالارتباط اليه كما هو مذهب العرفاء بوجه تفردت به
مقدمة مناط الوجوب الذاتي كون حصة الموجود عين الوجود
ومناط الامكان مغايرتها وهذا هو الباعث على التزام ان الوجود
عين ذات الواجب ولا معنى لكون الوجود والموجود عين حصة
الواجب على ما مر الا انه اشارة الى ان ذاته بذاته منشأ
لانتزاع الموجودية عنها ونفس حقيقته من حيث هي مصداق
لصدق الموجود عليه لان مفهوم الوجود والموجود المعلوم بالبديهة
كحصصه فان ذلك مما لا يقول به عاقل اما الوجود بالمعنى المعلوم
فانه اعتباري لا يجوز كونه عين حصصه واما مفهوم الموجود فانه
كلي ولا يجوز كونه نفس حصصه كما مر وغير ذلك ايضا والوجود الحق
الذي ذهب بعضهم انه عين الواجب فليس معناه الا ان ذاته
بذاته مصداق لصدق الموجود عليه كما مر جوابه قال المحقق

المحقق الدواني في حاشيته على التجريد اقول يتلخص مما بيناه وحاصل كلامه
فانظره هنا ان بحيث لولا لاحظ العقل انتزع منه الوجود اه
هذا الكلام منه صريح في ان ماهية الممكن بالذات اذا اخذت من حيث
هي ليست مبدأ لانتزاع الوجود وانما يصير كذلك بسبب الفاعل بجعل
الفاعل كذلك بحيث لولا لاحظ العقل انتزع منه الوجود ويلزم مما ذكرنا
وحدة الوجود كما ادعيناه فانا ننقل الكلام الى تلك الحيثية و
نقول تلك الحيثية ليست نفس ذات الممكن من حيث هي والا
لكانت ماهية الممكن من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود وقد
صرح بانها ليست كذلك وليست امرا اختراعيا ايضا والا ننقل
الكلام اليه في مبدئية انتزاعه وليست امرا عينيا منضما اليها
ممكنا بذاته والا ننقل الكلام اليه فليس الا ارتباطها بالفاعل
الواجب لذاته وهو المطلوب فيما نحن فيه قال اذا
تمهد هذا اه ومما ذكرنا ظهر كما هو صريح كلام المحقق الدواني ان
مناط وجوب الواجب بالذات هو كونه نفس حقيقة الواجب
بذاته منشأ لانتزاع الموجودية فان قلت لا يلزم مما ذكرت
الا ان يكون مناط الوجوب كون نفس حقيقة الواجب من حيث
هي منشأ لما ذكرت فقط بل يجوز ان يكون الشيء امرا آخر وهو عدم

عدم احتياجه في كونه كذلك الى جاعل يجعله كذلك وفي مناط الامكان
احتياج الممكن في ان يكون مصداقا للموجودية الى جاعل
يجعله بحيث يكون مصداقا لها فالممكن يحتمل ان يكون
مصداقا لها كالوجود والآنية عند بعضهم ويحتمل ان يكون
مصداقا لها بانضمام شيء كالماهية فلا يلزم ان يكون كل ما هو مصداق
للموجودية بذاته واجبا بالذات قلت نحن اذا فتشنا
عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب في الموجودية
ومصداقا لصدق المشتق الموجود وعدم كون الممكن
كذلك في نفسه فانا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان من حيث
ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه لا يستغني عن
فاعل يجعله موجودا ولا احتياج اليه فيه اصلا على ما حررناه
فيكون الشيء من حيث هو بحيث اذا لاحظ العقل انتزع
منه الوجود المطلق مستلزما لاستغنائه في كونه موجودا
عن الفاعل وعدم احتياجه في ذلك اليه فكل امر يكون من حيث هو
مبدأ لانتزاع الموجودية يكون واجبا بالضرورة وكل ممكن
لا يكون من ذاته كذلك فثبت بما ذكرنا ان مناط الوجوب
كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع

لانتزاع الوجود ومصداقا الموجود ومناط الاتصاف مكان لاكك و
اذا عرفت ذلك فنقول كل ممكن سواء كان الوجود او المهية
لا يكون من حيث هو بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه
والا لكان واجبا لما مر مرارا في المقدمة الثانية من انه
اذا لم يكن امر في نفسه مبدا لانتزاع الوجود لم يصر موجودا
ومبدا لانتزاع الموجودية الا بتغير عما كان في نفسه ضرورة انه
لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في نفسه ولم يتغير عنه كان
كما كان في نفسه لا موجودا ولا معدوما اذ كل شيء في حد ذاته
ليس الا هو فلو صار امرا آخر بعد ما لم يكن في نفسه كذلك لا يكون
بتغير عما كان في نفسه فكل ممكن يوجد لا بد ان يتغير عما كان في نفسه
وفي حد ذاته ولا ريب ان التغير عما كان في نفسه اما بنفسه او بضم امر اليه
واما بارتباطه بامر آخر لا سبيل الى الاول لان الضميمة اما واجب
واجب بالذات واما ممكن لا يجوز ان يكون واجبا بذاته لان
انضمام الواجب الى الممكن اما بكونه حالا فيه او محلا له وكلاهما
بطل لما سيجيء الا ان يكون لها مبدا لانتزاع موجود ولا ان يكون
ممكنا ايضا اذ لا بد ان يكون موجودا فانه لا يكون ممكن

لا يمكن انضمام امر معدوم محض الى شيء وكل ممكن موجود محتاج
في ان يوجد وان كان نفس الوجود الى ضميمة لما مر فيتسلسل الى غير النهاية
فيتعين ان يكون تغيره بارتباطه الى امر آخر ولا يمكن ان يكون ذلك
الامر ممكنا بذاته للزوم التسلسل على ما مر بعينه بل يجب ان يكون
موجودا واجبا بالذات ضرورة ان الامر الذي يصير الشيء بالارتباط
بالارتباط موجودا ليس الا الوجود عبارة اخرى اقوى كل ممكن
في ذاته وجودا او مهية ليس مبدا لانتزاع الوجود فاذا وجد
فصار موجودا بعد ما لم يكن كذلك وليس هذه الصيرورة الا تغيرا
عما كان في نفسه بالضرورة ولا انه لا بد في كل تغير من مغير
ولذا يحتاج كل ممكن الى علة كذلك لا بد فيه من ان يتغير من
اليه او ارتباطه بامر آخر فبالبديهة فكل ممكن يحتاج في الوجود
الى ما به التغير ايضا وهو لا بد ان لا يكون متغيرا اصلا والا
لاحتاج الى امر آخر متغير به يتغير فيتسلسل وغير المتغير واجب
ضرورة ان كل ممكن موجود متغير عما كان عليه في نفسه واذا كان
واجبا لا يمكن ان يتغير الممكن بانضمامه اليه اذ الواجب
لا يمكن ان ينضم الى شيء بل لا بد ان يتغير الممكن بارتباطه

اليه وهو المط فثبت ان موجودية الممكنات بالارتباط الى الواجب الذي
هو الوجود الحقيقي وغيره من موجود في الحقيقة ومما يجب ان يعلم ان هذا النسبة
الحالية والمجملة بل نسبة خاصة وتعلق مخصوص غير ما يشبه نسبة
العارض الى المعروض بوجه من الوجوه وليس هو بعينه كما توهم وما قيل جامى
است بقياس عقل اصحاب قيود جز عارض اعيان حقايق نمود
لكن بكشوفات ارباب شهود اعيان همه عارضند ومعروض وجود
لا يمكن حمله على ظاهره ولعل المراد انه مشابه به لما ذكرنا بل الحق ان
تلك النسبة مجهولة الكنه مع ما قيل كلا يبق في تعريف النسبة فهو
تبعيد بوجه بل نقول تلك النسبة هي بعينها نسبة الالهية الى المع
ولهذا اقبل الالهية ذات حق بالمهيات الممكنة ليس الا قيومية الحق
للمهيات فان قيل لانم ان الممكن لا يصير موجودا الا بتغير حال
كان عليه في نفسه بل انما يصير موجودة بافادة الفاعل على نفس
كما هو المشهور عن الاشراقيين وكيف لا والتغير عما كان في نفس
كما يقول به انما يتصور بانضمام امر اليه او بارتباط الى امر وكل منهما
يصح ان يكون للمع هوية في نفسه حتى ينضم اليه امر او يرتبط بامر فان
انضمام

ليس شيئا مستقلا متميزا عن المؤثر والاثر انما هو اثر شيء لا شيء بنفسه
وما وجد آثار مستقلة بذواتها ممتازة عن مؤثرها فتلك
آثار بحسب الحقيقة بل بحسب الظ قال بعض الافاضل في شرح
الزوراء الايجاد مطلقا افادة الفاعل نفسا في نعوته
بعد ما لم يكن اذ لا يعقل عند الحدس من الايجاد افادة
الفاعل امرا مباينا لذاته من قبيل تولد الوالد ولده
انتهى ولا يخفى ان ما ذكرناه في بيان وحدة الوجود في الحقيقة
برهان على هذه المقدمة فانا نقول الايجاد وهو افادة
الفاعل نفس ذات المع الممكن متعلق بنفسه لان الصور المتصورة
في كنهه الايجاد ثلثة اما افادة الفاعل نفس ذات المع المباين
واما بافادة امر منضم اليه اعني الوجود وافاضته عليه فيضانا
مباينا لذاته واما بان دة المع وجعله متعلقا بنفسه لا سبيل
الى الاول لما مر ان الممكن الذي ليس في نفسه مبدا الانتزاع
الموجودية الموجودية لا يصير موجودا ومبدا لانتزاعها ومصداقا
ولا الى الثاني ايضا لان الوجود كما مر ممكن يحتاج في الوجود
الى وجود آخر لما مر شرحها فيتسلسل الى غير النهاية فيتعين ان يكون
فتعين ان يكون بافادة الفاعل نفس ذات المع متعلقا

بنفسه لا بافادته مباينا لذاته كما ادعينا واذا تمهد هذه المقدمة
نقول لا يلزم من عدم استقلال المع الاول في الوجود كون موجوديته
موجوديته بارتباطه لك بعين آثار الواجب الواحد في جميع
الوجوه اذ اثره في الحقيقة كما يلزم من المقدمة انما هو جعل المع
الاول مرتبطا متعلقا بنفسه وذلك اثرا حدد كونه موجودا
بارتباط لازم من لوازم ذلك الجعل بل باعتبار من اعتباراته
وليس امرا مغايرا بالذات بجعل مرتبطا به بنفسه فلا
يلزم التبعيض اصلا والحاصل ان للواجب ارتباطا خاصا
ونسبة مخصوصة الى معلوله الاول وتلك النسبة بعينها
باعتبار نسبة العلية والايجاد وباعتبار آخر نسبة
الانية والوجود فلا يلزم تبعض آثار الواجب قطعا
وايضا ولا يلزم ايضا ان يكون اثر الواحد بعينه موجبا و
وغير موجب لشي بعينه اذ الانية بهذا المعنى وهذا النحو
من موجبات وما ذكره من ان انيته التي لا يوجبه ولا
يوجد غيرها في الآنية بل الموجب للشي والموجد انما هو تلك
ان يثبت بمثل ما بين ان الفاعل لا يكون قابلا لاثره
اذا الموجب الموجد للشي غير انيته التي لها وبتعلقها يصير موجودا
بل نقول ليس للواجب الى ما سواه من معلولاته الا نسبة

العلا

نسبة العلية والمبداية كما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق
من انه لا يجوز ان تلحق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف
حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع تلك
النسب بعينها نسبة الآنية والوجود باعتبار نسبة المعية
باعتبار آخر ولهذا قيل ان معية ذات الحق بالمهيات
الممكنة ليس الا قيوميته تعالى للممكنات وليس للواجب تعالى بالنسبة الى
الممكنات معية غير المعية المذكورة ولا شك ان تلك
المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر او العرض با
الموضوعية او الجوهر بالعرض بل ليست من قبيل معية موجود
بموجود بل انما هي من قبيل معية الوجود بالموجود لمهية من
حيث هي هي فظهر ان للواجب نسبة خاصة بما سواه من
معلولاته وتلك النسبة باعتبار نسبة العلية والايجاد
وباعتبار نسبة الآنية والوجود وباعتبار نسبة المعية
والقرب وليس بين تلك النسب الثلاث تغايرا بالذات
بل بالاعتبار فما ذكره العلامة النيشابوري من ان لا ذرة من
ذرات العالم الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها اقرب
من وجودها اليها لا بمجرد العلية فقط ولا بمعنى الصنع و

والايجاد بل بضرب آخر لا يكشف المقال عنه غير الخيال لمحل تأمل فان
نسبة الواجب الى ما سواه ليس الا كما ذكرنا الا ان نسبة الصنع والايجاد
وتلك النسبة بعينها نسبة القرب والمعية باعتبار آخر وهي بعينها
نسبة الوجود والانية وقد ترى في هذا المحصل سطر حول الاشكال
الذي اسس فان وجود الذي بهذا المعنى على هذا التقدير لا يكون الا مغايرا
ومباينا له بالكلية كما عرفت ثم ما ذكره من ان وجود الذي وصف لم
انما يليق في الوجود الاعتباري لا في الوجود بهذا المعنى واما حوا
الايراد الثالث فيتضح بالقول وهو ان الحق ان التعلق بين
امرين لا يجب ان يكون متاخرا عنهما وليس التعلق المذكور ارتباط
فرعا لثبوت شيء من الطرفين لا المتعلق بفتح اللام ولا المتعلق
بكسر اللام ولا محذور في اسناد المسلم فان وجود الممكن
المعني انما هو ارتباطه بالواجب الوجود لا وجوده وثبوت للغير و
ووجوده في نفسه بعينه وجوده لغيره فلا يصح ان يقال انه وجدت
ثم ارتبطت ثم بالواجب الوجود ثم وجدت بل يصير موجودا حال
كونها مرتبطة بالواجب الوجود لكون وجوده بمعنى تعلق بعينه
الارتباط والتعلق به ثم ان تعين الممكن وتخصصه ايضا
بعينه الارتباط والتعلق به اذ تعين الممكن وتميزه في نفسه

وجوده

يلزم ان ...

وجوده اعني تعلقه به تعالى فلا يكون متعلقا قبل كونه متعلقا فتدبر
نقل مقال ليتبين حال ان بعض المحققين القائلين بوحدة
قد تصدى لبيانها فما اتى بشيء بيّن فانه قال في شرحه للتجريد
وتحقيق الكلام في هذا المقام انا اذا خصصنا المقدمة القائلة بان
ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له بما ذكرناه صح ما قلنا
من قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي واما لو عممنا كما
اشتهر بين الناس وذهب اليه بعض المحققين ايضا
المحقق الشريف في هذا المقام وقال المخصص في القواعد ا
العقلية في الامور فلا يصح ما قلنا ايضا ولزم ثبوت
ما ذهب اليه القائلين بوحدة الوجود من ان الوجود
الذي هو مبدأ الآثار موجود بذاته وهو الحق سبحانه
والماهية المعدومة في نفسها مستندة اليه نوع استناد
مجهول الكيفية به يصير تلك الماهيات موجودة مترتبة عليها
الآثار وذلك لانه يجوز قيام الوجود بالمعنى المذكور بالماهية
من حيث هي هي بناء على المقدمة المذكورة ولا بالماهية الموجودة
بعين ما ذكره في امتناع قيام الوجود بمعنى الكون والحصول

بسملة

شتتادا اما اذا
بالمهية الموجودة وفي التبين ان بين المهية والوجود ا
امتنع ذلك من جانب الوجود يعني ان يكون من جانب المهية و
لا يمكن ذلك الا بان يكون الوجود موجودا بنفسه من غير ضم
ضميمة والا لزم ما ادعى من قيام الوجود بالمهية وما يكون كذلك ليس
الا واجبا بالذات وان يكون المهيات مستندة بالمهية مع
استنادها به بتغير المهيات موجودة اي منسوبة الى الوجود الحق
كالمشمس الموجود في الشمس ولما ثبت موجودية بها لحقدا المعنى صحيح
شاملا قيام الا بها وفي جملتها وجود بمعنى الكون والحصول لانص على عدم
عدم التخصص ثبت ما ادعاه مولانا ان لو كان موجودية التي في
الخارج عبارة عن اتصافه بالوجود واما اذا كان عبارة
عن كونه بحيث اذا حصل في العقل كان متصفا بالوجود
الخارجي فلا لانا نقول القول باتصاف المهية بالوجود
في الذهن كذا اسطلناه مع انا اذا نقلنا الكلام الى سوب
تلك الحصة الحرما قلناه في الاتصاف بالوجود ولا بد
عليك ان الصدر المثبت لمذهب مولانا ثبت الواجب وثبت
المعية الدائمة المدلول عليه في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم
وثبت ان لا فاعل للوجود الا هو اول من نظر من وجوه

من وجوه اما اولا فلان المقدمة التي هي مناط الدليل برعمي
ان سوب الشيء آه م بل ممنوع والدليل لا يتم على الوجه
كما اعترف به واما ثانيا فلان ما ذكره في التخصص هو ان هذه
المقدمة مسلمة فيما اذا كانت الثابت من الامور المتحققة بالفعل
في الشيء كالسواد والبياض واما اذا كان من الامور الانتزاعية التي
يحصل بضرب من التحليل كالوجود فلا وذلك ليس تخصصا ممنوعا
في القواعد العقلية فان محصل هذا التخصص انحلال ادعا الفرق
بين ثبوت الامور الموجودة بالفعل للشيء وبين صحة الانتزاع
الامور الانتزاعية في ان احدهما يستدعي تقدم ثبوت
المثبت له والاخر لا يستدعي تقدم سوب منشأ الانتزاع
والفرق في ذلك ليس تخصصا في القواعد العقلية فانه يلائم
الطبع السليم وما قال شيخ هذا المقام فلعله رد لكلام من
من خصص نفس الوجود من بين الامور المنضمة بالفعل و
الامور الانتزاعية معا فقال ثبوت الشيء للشيء مطلقا فرع آه
سوى نفس الوجود فانه ليس ثبوته ولا انتزاعه فرع اه هو اما
قال ليس تخصيص بلا مخصص في القواعد بخلاف ما ذكرنا على ان
ذلك ليس تخصيصا حقيقيا في القواعد العقلية بل محل تأمل فان
بعض الاعاظم قال الفرعية انما يسلم في صورة يكون

يكون للمثبت له ثبوت غير ثبوت الثابت وله اما اذا كان الثابت
والمثبت له شيئا بعينه بثبوت وجود واحد فلان الوغة اما
ثانيا فلان ما ذكره من ان البين ان يعنى المهية اه غير بين فان
المسلم ان يعنى المهية في الوجود بمعنى الكون استنادا واما بمعنى
الوجود بمعنى مبدأ الآثار استنادا فغير بديهي بلا
نحو الفاعل نفس المهية كما هو مشرب الاشراق والعقل مع
منتزع منه الوجود بمعنى الكون وأما ثالثا فلان قوله وما يكون
كك اه فانه لا يلزم من عدم احتياج شيء في ان يكون مبدأ الآثار
الى امر خارج ان يكون مبدأ الآثار الى الغير مطلقا ويجوز ان لا
لا يحتاج في ان يكون مبدأ الآثار الى امر خارج وان احتاج الى جاعل
وقد ذكر هذا المحشي هذا الكلام بعينه في شرح هذا المقام فانه بعد ما ذكر
من ان الوجود يجوز ان يكون موجودا بنفسه قال فان قيل
فاذا يكون الوجود واجبا بالذات اذ لا نعني بالواجب
الا ما يترتب عليه الآثار من غير احتياج اجاب عنه بان كون الوجود
كك موقوف على تاثير الفاعل قبول من المهية والواجب
لا موقوف في ترتب الآثار على امر ما اورده عليه المحشي
ارادا احلاد [illegible] يدل على كونه مرضيا عنده يكشف عن

معنى الكلام على خلافه في تبيين هذا المراد اما ثانيا فلانه لا يلزم
من مجرد احتياج قيام الوجود بالمهية كون المهية موجودة بنوع
ارتباط بالوجود مجهول الكيفية لجواز ان يكون الوجود محلا
للمهية كما ذهب اليه جمع من المتصوفة فلا يتم ما ذكره هذا القايل
الا بابطال هذا الاحتمال ولم يتعرض في كلامه [illegible] اليه اصلا ثم اقول
يمكن ان يبين ما ذكره من ان البين ان يعنى المهية اه بما ذكر من
ان كل ممكن لا يمكن ان يوجد الا بارتباط بالوجود الحقيقي
اعني ما هو مبدأ الآثار بذاته في ذاته اذ كل ممكن كان
ليس في ذاته مبدأ للآثار فلا يصير مبدأ الآثار الا بشيء
كان في نفسه بالارتباط بما هو مبدأ الآثار بذاته ويعني
ما ذكره بقوله وما يكون كك ليس الا واجبا حقيقيا
ايضا من ان الممكن لا يمكن ان يوجد ويصير مبدأ للآثار الا بضم
حيثية اليه او ارتباط بما هو مبدأ الآثار بذاته من غير حيثية
يكون واجبا بالذات بالضرورة وانت تعلم انه ليس في كلام
هذا المحشي اشارة الى ما يثبت به تبيين المقدمتين اللتين هما العمدة
في اثبات المطلب واذا لم تتبين المقدمتين تم المطلب ولا يحتاج الى
الوغة فمع كلامه ترك الحاجة اليه وذكر المسمى عنه بل للمقام
فصل انه تعالى لا شريك له في الوجوب الذاتي لان [illegible] ان

ان ابی وهین علی هذا المطلب القطعی عندی علی بینة الاول ما قال
الحکما فنقول مقدمة کل موجود یجب ان یکون فی مرتبة وجوده وحیث
هو موجود متعینا متخصصا بان یوجد ویتمیز. فانه لو لم یتخصص
بان یوجد لزم ترجح بلا مرجح فانه لم یوجد بدله شیء آخر ودونک
ط کالشیء المبهم فی المطلق بالنسبة الی الموجود ولا یمکن ان یتلبس
بالوجود مرتبة من المراتب الا بالخصوص اذ لها امتناع تحقق
موجود آخر بدله غیره فی تلک المرتبة مطلقا فانه اذا لم یکن
یتحقق فی تلک المرتبة اختص بنشأة وجوده ومرتبة موجودیته
بنفس الامر فلا یجوز وجود غیره فی تلک المرتبة والمرة بدلا
عنه فلا یلزم محذور اصلا ثانیها تحقق مکان تخصص مرتبة الموجود ونشأة
الوجود به وذلک اذا تعین فی تلک المرتبة غیره فانه اذا وجد
فی مرتبة وجود غیره ولم یکن هناک ما یخصص مرتبة الموجودیة به
یلزم محذورات شتی منها الترجح بلا مرجح فانه ضروری ان
تخصص آ مثلا وتمیزه بان یوجد غیر مخصص ب بالوجود
مع ان آ غیر ب فحیث یوجد آ وفی مرتبة وجد آ لم یوجد ب
ولا لم یکن هناک ما یخصص مرتبة وجود آ به یجوز فی نفس الامر
ان یوجد ب بدل آ فحیث وجد آ ولم یوجد ب لزم

ترجح

ترجح بلا مرجح وکذا نقول فی آب ومنها ان یکون آ ب و ب آ
وکلا کل منهما فانه اذا وجب تمیز آ وتعینه حیث یجب تمیز
ب وتعینه ولم یکن المراتب متمیزة کان آ ب و ب آ و
ب و آ وآ ب والمجموع کل منهما ومنها ان یوجد فی
مرتبة وجود آ ب ضرورة عدم تمیز المراتب والمراتب ومنها ان
یوجد ب حیث وجب آ وبعض بان یوجد ومنها ان لا یوجد
آ حیث یوجد آ وبعض الشرطیة ما اقول وهو ان الحکم
بحدث الشیء یوجد فی نشأة وجوده ومرتبة موجودیته لا یوجد ولا
یتخصص وجوب وجوده فانه لو لم یتخصص فی تلک المرتبة الا بامتناع
وجود غیره بدلا عنه فیها ولا یمتنع وجود غیره بدلا عنه الا بتحقق ما
یخصص نشأة وجوده به فانه لو لم یتخصص نشأة وجوده به
یجوز وجود غیره فی تلک المرتبة بدلا عنه بالضرورة وقد فرض امتناعه
هف فاذا لم یکن هناک ما یخصص نشأة وجوده به لا یجب وجوده
فی مرتبة موجودیته بل یجوز وجود غیره بدلا عنه حیث هو موجود فاذا وجد
هو دون غیره یلزم بالضرورة ترجح بلا مرجح فی وجوده والحاصل ان تحقق
آ و ب معا فی مرتبة واحدة بدون تحقق مخصص نشأة وجود کل منهما به
مستلزم لامکان وجود کل منهما حیث وجد آلا بدلا عنه وامکان
وجود کل منهما حیث وجد الآخر مستلزم للترجح بلا مرجح علی
ما مر وایضا اذا لم یکن هناک ما یخصص نشأة وجود کل منهما

به ولاريب ان وجود كل منهما واجبا بتلك المرتبة كان وجوبها بتلك المرتبة
وجوبا مطلقا لا بحسب شاه دون شاه لعدم تميز المراتب و
الشارات لانتفاء التمايز اصلا فيتحقق كلها في تلك المرتبة معا
فيكون مسلما لان يكون احدهما عين الاخر وكل منهما كليهما والمجموع
كل منهما وان يوجد فيه ثم يوجد احدهما الاخر وان لا يوجد كل
واحد منهما حيث وجد او اذا علمت ما ذكرنا فنقول لا يمكن تعدد
تعدد الواجب بالذات فانه اذا تعدد في مرتبة الوجوب كان كل
منهما موجودا بلا مرجح والا لم يكن واجبا بالذات فيلزم الترجيح
بلا مرجح من وجوه فانه حيث وجد الاخر لم يوجد بدله به وحيث
وجد به [illegible] لم يوجد بدله الاخر بل يلزم ان يكون الوجوب اذ كلاهما
كلا منهما [illegible] فان تلك المحذورات المذكورة انما يلزم لو
لم يكن هناك ما يخصص مرتبة وجود كل منهما وشاه وجوده به الا
لا يجوز ان يتحقق ما يخصص مرتبة وجود كل منهما به فيتميز مراتب
الوجود فلا يلزم محذور تلك المميز المخصص اما نفس حقيقة ذلك
الموجود او شيء مسلم بعدم التقدم على نفسه بل ادى الترجيح بلا مرجح
باق بحاله كما لا يخفى وان غيره فلم يكن واجبا موجودا بلا مرجح
مخصص [illegible] ولا واسطة بينهما قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون
ذات كل منهما مستلزما لتخصص شاه وجوده به وتميز مرتبة

مرة موجوديته من غير ان يكون الذات مخصصا ليلزم المحذورات
فان الاستلزام كاف في عدم لزومها قلنا ذات ان سلم ما
لان يخصص شاه وجوده به لا يتميز ولا يخصص شاه وجوده
ومرة موجوديته به الا بعد تميز ذاته ضرورة ولا تميز ذاته
الا بعد تخصص شاه وجوده به فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وكذلك نقول في ما ان المسلم هو المخصص فما لا يتقرر
اذا وجود [illegible] يلزم ايضا ترجيح بلا مرجح فانه لم لا يوجد بدله
به لانه يمنع وجوده به في مرتبة وجوده على تقدير وحدة الواجب
الواجب فلا يمكن ان يتحقق لم يتحقق بدله به فلا يلزم محذور اصلا
وانما يلزم المحذور في فرض التعدد بلا مخصص مرتبة وجود كل منهما
به كما مر هذا ما افاده قدس سره فانه دقيق انيق واقول وكانما
يعطي اللب بيان وجه على التوحيد ويزداد وضوحا ما افاده
قدس سره في هذا المقام بان نسبة وجوب الوجوب شاملة لمرتبة واحدة
من مراتب الوجود بلا مخصص شاه وجوب كل منهما ووجوده به
به مستلزم لامكانهما جميعا فان وجوبهما على هذا التقدير وجوب
مطلق لا بحسب شاه دون شاه ومرة دون مرة لعدم تميز
المراتب والشارات فيتحقق كل منهما في المرتبة التي وجوب
الاخر فيها حيث انه حيث يتحقق احدهما يتحقق الاخر فلم يكن الاخر
واجبا وجوبا مطلقا والا لم يكن عدم تحققه بوجه من الوجوه

الا كان [illegible]
فان [illegible] من المحذورات [illegible] الاستلزام [illegible]
[illegible] الاستلزام [illegible]
عدم ملكه [illegible] مخصص
[illegible] المخصص [illegible] فانه [illegible]

أصلا وأيضا يستوضح ذلك بما قاله بعض الأفاضل في التحصيل من أنه إن صدر عن ا
ب فمن حيث هو مبدأ صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ج عنه فإن صدر
عنه ج فمن حيث مبدأ صدور ج عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون
إذن صدور ب عنه واجبا هف وكرره بوجه لا يرد إيرادات
المتأخرين وتنقيح ما قاله أنه لو وجب صدور ب وج معا عن ا فحينئذ
لم يتحقق هناك ما يخصص شيئا منهما بالوجوب كما هو في وجوده المخصوص المخصص به
به لأن العلة المخصصة وهو أمر مشترك بينهما لم يتميز شيء بوجوب هذا
عن وجوده وصدوره عن العلة عن شيء وجوب الآخر وصدوره
عن العلة وإذا لم يتميز شيء وجوب كل منهما وصدوره عن العلة
العلة عن شيء صدور الآخر ووجوبه فلا يكون صدور كل
منهما عن العلة ممكنا أيضا فإن صدور كل منهما عن العلة الواحدة
على هذا التقدير بلا وجوب الآخر مع أنه حيث صدر عنها أحدهما
لم يصدر الآخر بوجه هف لو فرض امتياز شيء صدور
أحدهما ووجوبه عن العلة عن شيء صدور الآخر ووجوبه
منها لا يكون صدور أحدهما منها منافيا لوجوب صدور
الآخر عنها لأن ذلك الآخر لما وجب عنها بشيء ووجوده المخصوص
به ولا يلزم في ذلك عدم صدوره بحسب شيء أولى عن تلك
الشيء لكن ذلك الامتياز في صورة اتحاد العلة غير متصور
أصلا لأن تميز أحد الشيئين عن الآخر إنما يتعين بحيثية
به وذلك مسلم لتقدم الشيء على نفسه وإما غيره

غيره ولا يمكن أن يكون لذلك الغير مدخل في وجودهما أصلا إذ الآن يكون
مميزا إنما المفروض لا بد أن يكون علتهما والعلة في هذه الصورة مشتركة
بينهما فلا يمكن أن يكون هي مميزة شيء وجود أحدهما عن الآخر بالضرورة
فصدور أحدهما عن الآخر على هذا التقدير يلزم وجوب الآخر قطعا
ولذلك نقول إذا كان الموجودان واجبين بالذات لم يتميز
شيء وجود أحدهما عن الآخر في عدم تميز خارج عن نفس حقيقتهما وإلا
لم يكونا واجبين بالذات ونفس حقيقتهما كما مر لا يمكن أن يكون مميز
وجوب أحدهما عن الآخر وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فيكون وجودهما
في هذه المرتبة بعينها وجودا مطلقا لا بحسب شيء دون شيء
ومرة دون مرة فوجود وجود أحدهما في مرتبة وجود الآخر فيكون
منافيا لوجوب الآخر بالذات في تلك المرتبة بالضرورة فظهر أن
تعدد الواجب لذاته مستلزم لما هو محال لذاته بالذات وبطلان
فيه لو صح ما ذكرته لزم أن لا يوجد موجودان متباينان بعض الآثار مطلقا
وهذا كما ترى لست حادث وقد مر في أثناء الكلام ما يدفع هذا التوهم
ثم إن البرهان الذي اخترعه خاتمة الحكماء أن أولى أن يخرج والذي بوجه
وهي بعد تمهيد مقدمة هي أن الترجيح بلا مرجح عبارة عن رجحان
ووقوع أحد الطرفين الأمرين المتساويين من حيث الآخر بغير مرجح يقتضي رجحانه
ووقوعه بخصوصه ولا يقتضي ذلك إلا أن الأمرين المتساويين من أصلا
لم يوجد فإنه لو أن مرجح تمكن على أحدهما بلا مرجح يحكم بترجيح أحد

احد الواجبين المتساويين في الوجوب الذاتي في رتبة على الواجب الآخر
مع بداهة بطلانه اذ الممكن وجوده من ذاته لا يترجح احد جانبيه
دون الآخر من غير مرجح خصوصا كخصوصيته لم يترجح بلا مرجح بل لو وقع
كلاهما في تلك المرتبة لصح بلا مرجح لزم الترجح بلا مرجح ايضا لانه
لا ريب ان تحقق احدهما عين تحقق الآخر فيجب تحقق احدهما
في مرتبة وجود احدهما ان تحقق الآخر فيها اذا وقع في مرتبة احدهما فلم
يقع في تلك المرتبة الآخر لزم رجحان احد الامرين المتساويين في جواز
الوقوع في تلك المرتبة على الآخر من غير مرجح انه يمكن تحقق ذلك الآخر
في هذه المرتبة بدلا عن فرض وقوعه في تلك المرتبة على ما مر اليه الاشارة
في المقدمة لكن اذا وجب واجبان بالذات في مرتبة واحدة فوقوع احدهما
احدهما دون الآخر يلزم ترجح بلا مرجح فانه يقع احد الامرين
المتساويين في وجوب الوقوع بدون الآخر من غير ترجح بحاله فانه
حيث وقع احدهما وقع احدهما في مرتبة لم يقع وجوده مع الآخر
بالضرورة مع ان تحقق كلاهما في تلك المرتبة كان واجبا بالذات فترجح
احد الواجبين المتساويين في التحقق والوقوع على الآخر من غير مرجح
مرجح ووقوع هذا على ... تلك المرتبة واذا اتضح هذه المقدمة
نقول ان تعدد الواجب لذاته اما ان يوجد كل منهما بلا مرجح اولا
على الاول ان يكونا واجبين بل لم يكن كلاهما او احدهما واجبا
على الاول لا يلزم ترجح بلا مرجح فانه حيث وقع احدهما في مرتبة
وجد احدهما دون وجود الآخر الواجب بالذات في هذه المرتبة

المرتبة ترجح وقوع احد الواجبين المتساويين في وجوب الوجود على
الآخر في هذه المرتبة من غير مرجح ووقوعه على وقوع الآخر واصلا
ووقوع بديهية كما عرفت في المقدمة الممهدة فان قلت لم لا يجوز
ان يكون وقوع احد الواجبين في هذه المرتبة المتعينة الواجبة بالذات دون
الآخر فلا يلزم ترجح بلا مرجح اصلا قلت اما هذه المرتبة التي
وجب وجود احدهما بالذات فيها دون الآخر اما بنفس ذات
ذلك الواحد فيلزم الترجح بلا مرجح بحاله ولا بد من ذلك
اصلا كما لا يخفى على الفطن واما لغيره فيلزم ان لا يكون لذلك
الغير مدخلا في وجوده بالغير فلا يكون واجبا بالذات اصلا
فتدبر وتعرف ... ما نحن فيه ما يقول بعده لا يمكن ان يقع
في نفس جعل امور مختلفة متباينة بالذات عن مشتركة في ذاتي اصلا
مع قطع النظر عن انتسابها الى امر واحد او امور متشابهة
امر واحد بعينه اي لا يكون جامعا مختلفة من حيث انها مختلفة متشابهة
... الحصول امر مختلف واحد بعينه في العقل المنتزع وذلك
... بان العقل حاكم بان الامور المتباينة من حيث
ذلك ... ذواتها المتباينة لا يكون منشأ لحصول
معنى واحد بعينه في العقل ولا يصح ان يكون مصداقا لصدق
مفهوم واحد بعينه عليها بل المعنى الواحد لا يمكن انتزاعه من الامور المتعددة
ولا يحصل بينها العقل بطريق اللزوم معنى محصل واحد حد

واحد الا اذا كانت تلك الامور متماثلة او مشتملة على امور المتماثلة او يكون الاختلاف بين تلك الامور بمحض الاختلاف اي الحصول على ما قيل في المقول بالتشكيك او تكون تلك الامور المتباينة منتسبة الى امر واحد او كيفية النسبة متشابهة يحصل باعتبار ذلك المنسوب اليه الواحد والنسبة المتشابهة له صورة واحدة و ينتزع امر واحد واما غير تلك الوجوه فلا يتصور ذلك قطعا بديهة فان قيل الشيئية والامكان و نظايرها من الامور العامة منتزع من حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي اصلا ضرورة كل واحد من تلك الامور العامة لا ينتزع من محض ذوات الامور المتباينة بل انما ينتزع منها باعتبار الوجود المشترك بينها فانها من لواحق الوجود كما يظهر للمتأمل ويحتمل ان تكون في بعض منها بالقياس الى امر واحد آخر واما الوجود و مفهوم الوجود فانها منتزع من الحقائق المتباينة باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقي على ما مر في الفصل السابق فان قيل ما يقول في المقول بالتشكيك كالنور مثلا فانه مفهوم واحد ينتزع من انوار مختلفة شدة و ضعفا و تلك الانوار المختلفة الحقائق مثلا افراد المقول بالتشكيك اما مشتركة في تمام الحقيقة وانما الاختلاف بينهما في نحو الحصول كما ذهب صاحب الاشراق وهو الحق المحقق بالتصديق و لا اشكال على هذا التقدير اصلا واما انواع مشتركة في ذاتي على ما صرح به المحقق الدواني في ان الماهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف و الكمال و النقص فمن قال و تباين

التشكيك تتفاوت الحقيقة بعد سقط فان المنتزع من الامور المتقاربة المتقاربة لا يكون واحدا بعينه بل يكون امورا متقاربة وعلى و على هذا التقدير انما انتزع المقول بالتشكيك من ذلك الذاتي المشترك فلا اشكال ايضا فان قيل على التقدير الثاني لا يتم ما ذكره الاشكال اصلا فان الانوار المختلفة الحقائق بسيطة في الخارج و ليس بينها ذاتي مشترك في الخارج اصلا لبساطتها ولا اجزاء المحمولة على ما ذهب اليه بعضهم لا تغني لها على المحقق على ما حقق في موضعه بل الذاتيات كالجنس والفصل في البسائط الخارجية على ما حققه بعض الاعاظم لها وجود من حيث بعض وذات البسائط بل انما ما حد عنها باعتبار لوازمها بان يكون اللازم المشترك هو الجنس هو الجنس والمختص هو الفصل و تلك البسائط متباينة بالذات تكشف لها لازم واحد لا يكون جنسا و في المعلوم ان اللازم الذي يكون مشتركا له الجنس لا يحصل لها باعتبار غيره والا يحتمل ان لازم لتلك الحقائق باعتبار ملزوم صح انتزاع امر واحد من حقائق مختلفة بل لزم امر واحد لحقائق متباينة فلا دفع هذا الاشكال بالكلية موقوف على تحقيق معنى الجنس والفصل في البسائط الخارجية على ما حققه بعض الاعاظم و هو الحق بان من البسيط الخارجي قد يكون له لوازم محمولة بعضها معلوم الا حيثيات جزئيات وبعضها ما هو وجه اشتراكه منه و من غيره فاذا اخذ

ثم اللازم المتوهم الاشتراك معنى كان حينئذ كان الوجود الخاص اللازم لحصص
مثلا شيئا واحدا بطريق كلي من السواد والبياض وحد لكل منها اللازمان
الاول اي السواد معنى اللون وفي الثاني يحصل البصر والاول في الخاص معنى
اللون والثاني يعني البصر والاول في كل منهما عرضي مستمر غير الآخر موضوع
ويحتاج اشتراكه بينهما كاللون الاول لاشتراكه وعدم البصر حينئذ والثاني فصلا
والمركب منهما ماهية مستقلة لا حقيقة محصلة اللون المعرض السواد حقيقة
عرضية لحقيق اللون الذي في الخاص وليس حينئذ لها بواسطة الفصل
بل انما تختلف في بداهتها انضم وهذا الاختلاف في الاول على غلط لكل مدرك
فيبطل الثاني به واشتباه مطهرا الحس على هذا التقدير لا يكون
على لازم الكل الا انضم كما لا يخفى مقدمة بانه الوجود والموجود معنى
واحد محصل مشترك بين جميع الموجودات بالحقيقة وتدل عليه الدلائل
والشبهات لا يبقى لا يجوز ان يكون والموجود كالحس الشاملة
لا يكون مشتركة حقيقة بل انما يتوهم اشتراكه لعدم التمييز لانا نقول انا
العقلية حاكمة بوحدة معنى الوجود والموجود واشتراكه حقيقة بين
جميع الموجودات فانا نعلم بالبديهة والوجدان ان جميع الموجودات ذات حيث
الموجودة مشتركة في معنى ذاتي واحد هو معنى الوجود والوجودية
والمنازع مكابر في وحدة معنى الوجود بديهة كلا في احساس ا
ال

البسائط فاصل مقدمة بانه الوجود والموجود بانها يمتنع ان يتعين
حقيقة الواجب لذاته بلا اعتبار شيء ارتباط بالامور عنها مطلقا
مطلقا وان لم يكن واجبا بالذات بالحقيقة وهذا ايراد صحيح
حد تقييد بتلك المقدمة لانا نقول لو تعدد افراد الواجب بالذات لا بد ان
يحصل بينهما امر مشترك ذاتي والا لا يمكن ان ينتزع منهما معنى
المساوية مفهوم الوجود والوجودية التي هي معنى واحد بالمقدمة
الاولى فانه لا يمكن انتزاع معنى واحد من امور متخالفة بحيث
لا يكون بينها جامع لا مرية المقدمة التي ان الوجود والوجودية انما تنتزع
في الواجب بالذات من نفس ذاته والا لم يكن واجبا فلو لم يحصل بينهما
ذاتي مشترك لا يمكن انتزاع الوجود عنهما اصلا فلا يكون موجودة قطعا
هف واذا تحقق بين تلك الافراد جزء ما وعلى التقدير من امكان
الواجب بالذات اما على التقدير الاول فظاهر حينئذ يلزم ان يكون
للواجب ماهية كلية وهي كونه ذي ماهية كلية مستلزم للامكانية كما سبق واما
على التقدير الثاني فلان الجزء المشترك بينهما ممكن بالفرض لما مر والجزء
المخصص لكل منهما ان لم يكن واجبا بالذات ايضا يلزم ان لا يكون
حقيقة الواجب بالذات محض الممكنات وهو مستلزم للامكان
بالذات بالضرورة وان كان واجبا بالذات لا بد من تحقق الجزء المشترك
فيه ايضا والجزء المشترك ممكن بالفرض فيكون له جزء مخصص واجب
واجب بالذات وكذا الجزء المخصص الواجب بالذات لان

لابد ان يتحقق فيه اجزاء المشترك فلابد له من جزء مختص واذا حصل الذات
فتنقل الكلام اليه حتى تذهب الى غير النهاية فيلزم ان لا يكون للواجب
اجزاء غير متناهية يكون لكل واحد من تلك الاجزاء ايضا اجزاء غير متناهية
متناهية وذلك مستلزم لانتفاء الواحد وهو مستلزم لانتفاء الكثرة ضرورة
انه لو لم يتحقق الواحد لم يتحقق الكثرة اصلا وهذا [illegible] وقائل
ما نحن بصدده نورد مقدمة تمهيد هي ان الاحكام
والاحوال النفس الامرية جارية على الاعتبار العقلي والامور الا
نتزاعية لا يكون في الحقيقة احكاما واحوالا للمبادي انتزاعها
ومصداقها قال بعض المحققين من القوم في شرح الزوراء ان
العقل قد يخترع معاني يستعين بها في تفهيم انحاء البسيط خارجه
وذلك وتلك المعاني بحسب اعتبارات يستوي بها الى تعقل الامر الخارجي
وقعت منها على مفهومات لها على شيء في الانفس لها كانت اعتبارية
لا انها طبائع معقولة مع وجودها واتصاف شيء بها كتركيب
الباري من اجتماع النقيض وان تبادرت بها الى ذلك النحو
البسيط الخارجي الذي يشير اليه العقل بذلك المعنى بحيث كانه
اضمحل ذلك المعنى من نفسه في البين وبقيت ناظرة الى ذلك النحو
البسيط الخارجي منتقيا به على انه كان هذا مطابقا لنفس الامر وهو
الصور هي التي نسميها صورا انتزاعية ومعقولات ثانية
الا انا نحكم عليها من نحو الخارج بجعل لها محاذية للطبائع

للطبائع الخارجية ولم نجعل لها طبائع مخصوصة هي طبائعها ولكن
متى نظر اليها من نحو العقل وجد لها طبائع مخصوصة وجد العقل
ترحظ تبط تلك الطبائع الى الاشياء ربط العارض بالمعروض
كقولك الانسان ابيض ولكن لا يقصد بذلك ان ذلك لك
حاصل في نفس الامر فانه يستحيل ان يوجد طبعه هي التي مثلا
عارضة لما هو شيء كما اثبتنا ولكنه يستعين بذلك على اداء حالة
بسيطة خارجية كما يستعين حالة بسيطة خارجية كما بسيطة …
مثلا بمفهوم الابتداء في تفهيم معنى من ينبغي ان يترك الاداة و
يتجاوز الى المودي والاخذ في ذلك على مطوى الاشارة
لا على منطوق العبارة فان ضيق او حسب الوسع في الاداء
واذا عرفت هذا تبين لك ان الزائد العقلي لا يتصف به شيء
في نفس الامر وانما يصف العقل الاشياء به معها واشارة
الى نحو بسيط خارجي وقال هذا المحقق ايضا في موضع آخر اقول
والتوصل من الله مسئول اعلم ان العقل اذا ادرك شيئا
فان من فطرته وجبلته ان يخترع معنى ما في موضع الذي يشير
الى ما ادركه ويعبر عنه بما قاله لا اريد البيان الا نشأ بل البيان
العقلي ثم انه يستعمل ذلك المعنى محاذيا لما ادركه ومحاكيا له من
شان الحكاية ان يذهل عنها نفسها ويضمحل في البين وتوجه المنظور
الى المحكي فاذن يحكم عليه بجميع احكام المحكي لانه مضمحل في البين والمنظور

اليه الحكم لا بمجرد تلك الاحوال فانا نستمع من حيث ما يقوله القائل بصدقه
وان انضم له ان نظر الى نفسها ونظر اليها بما هي ولم يلتفت الى الذهن وجد
جميع الاحكام كاذبة فهذه المفهومات من مخترعات و منتزعات وحيث
كان لها مطابق تصدق بها حكاية بانها بعض اعتبارات و الا فلا
انتهى اقول هذا الكلام من جنس التصديق ومحصله ما ذكرنا من ان للا
للامور الانتزاعية اعتبارين اعتبارها من حيث نفس الامر مفهوما بها و
بعد الاعتبار ليست امورا يتصف بها الا بالاعتبار في نفس الامر ولا هي متصفة
بالامور النفس الامرية الا باعتبار وجودها في الذهن وباعتبارها
من حيث انها تكون آلة لملاحظة مبادي انتزاعها ومصداقاتها و
وح تكون منسوبة الى نفس الامر ولهذا اشتهر ان تلك الامور ان كانت
لها مبدأ انتزاع في نفس الامر و الا فلا فالاحكام والاحوال النفس
الامرية التي جارية على تلك الامور لا باعتبار خصوص الوجود الذهني
لا يصدق حقيقة الا باعتبار مبادي انتزاعها بل تكون في الحقيقة احكاما
لها لا لتلك الامور الانتزاعية نفسها فانها كما عرفت مخترعة
في الذهن فتصدق بها حكاية مصداقاتها و يشهد بذلك الفطرة السليم
السليمة انا نعلم بالوجدان و البداهة ان جميع الموجودات
من حيث انها موجودة مشتركة في معنى احد كاحتياج الممكن منها في
ذلك المعنى الى العلة واستغناء الواجب فيه بذاته عن العلة مطلقا

مطلقا و المنازع في ذلك مكابر فذلك المعنى الواحد المتصف بالحقيقة
بالاشتراك بين جميع الموجودات من حيث انها موجودة وبالاحتياج
الى العلة في الممكن و بالاستغناء عنها في الواجب اما الوجود بالمعنى
المصدري او مفهوم الوجود بالمعنى الموجود الاعتباري يعني كما هو
الظاهر بحسب الظاهر النظر واما امر عيني يكون مبدأ لانتزاعهما و
مصداقا لصدقهما لا سبيل الى الاول لان الوحدة و الاشتراك
والاحتياج والاستغناء حالات وصفات نفس امرية ثابتة
في نفس الامر ولهذا المعنى وقد مر في المقدمة الاولى ان الامور الانتزاعية
الاعتبارية لا تتصف بالحالات والصفات النفس الامرية اصلا
باعتبار نفس ذواتها وان الاحكام النفس الامرية الجارية
عليها تكون في الحقيقة احكاما واحوالا لمصداقاتها و مبادي
انتزاعها فهو امر عيني يكون مبدأ لانتزاع الوجود و مصداقا
لصدق الوجود مشتركا بين جميع الموجودات بنوع ما فثبت ان
الاشتراك بينها انما هو من الصفات النفس امرية لهذا المعنى على ما مر
و ذلك الامر يعني المشترك بين جميع الموجودات من الواجب
والممكنات الذي هو مبدأ الانتزاع الوجود لا يمكن ان يكون
مغايرا لحقيقة الواجب خارجا عنها عرضيا لها و الا لم يكن ذات
الواجب بنفسها مصداقا للموجودية فلم يكن واجبا بالذات
بل يجب ان يكون ذاتيا لها تحقيقا لمعنى الوجوب فاذا ثبت هذا

نقول

فنقول لو تعدد افراد الواجب بالذات لا بد ان يتحقق بينها ذاتي مشترك
هو مبدأ انتزاع الوجود اعني الوجود الحقيقي لامر وتلك الذاتي
اما نفس حقيقة تلك الافراد او جزؤها وعلى التقديرين يلزم امكان
تلك الافراد لما مر مفصلا في البرهان الثاني هف فالواجب
بالذات واحد وهو المط فان قيل ان مبدأ الوجود الحقيقي عين ا
الذات الواجب فكيف يكون مشتركا بين جميع الموجودات
من الواجب والممكنات قلنا تحققه في الممكنات واشتراكه
بينها عبارة عن ارتباط خاص بينه وبين جميع الممكنات الموجودة
ونسبة مخصوصة مجهول الكيفية على ما مر في مباحث وحدة
الوجود وهذا القدر من الارتباط كاف في الاشتراك الذي
ادعيناه وما قلنا انه مشترك بين الموجودات اشتراك الكلي
بين افراده فافهم وانت خبير بان هذا البرهان والبرهان
الثاني كما يدل على توحيد ذات الواجب يدل على وحدة ا
الوجود على ما اخترناه ايضا فتفطن لهذا واعرفه لي
في انه لا شريك له في ايجاد العالم قد سبق براهين حق
على انه واحد والآن نريد ان نسلك مسلكا آخر
وهو ان نبين وحدة اله خالق العالم وقد سلكه
الخ

وهي حوي معه

فانه قد يستدل بوحدة آثاره على وحدته
العالم وهذا احسن في العبادة [illegible] الفعال
لينقطع ما هو منشأ ظهور للمعاني العمل
في الموحد منه

49

العلم الاول فنقول معدة الامر الواحد في نفس الامر قسمان
اولهما ان يكون له اجزاء بالفعل وثانيهما ان يكون بسيطا لا اجزاء له
بالفعل ثم القسم الاول ينقسم بحسب الاحتمال الى قسمين اولهما
ان يكون لبعض تلك الاجزاء حاجة الى بعض آخر وتلك الحاجة اما
في الذات او في الصفات او في الآثار وعلى كل حال تلك
الاجزاء مرتبط بعضها ببعض كاعضاء حيوان واحد كما يعلم احتياج
من علم التشريح وثانيهما ان لا يكون لشيء من الاجزاء حاجة الى بعضها
الى شيء من الاجزاء ان الامور المتعددة المرتبطة اذا
كانت مصنوعة فصانعها واحد كما يشهد به الفطرة وهذا الحكم مشكل
الحكم فان في نقل نقل المتقين نحو على [illegible] والشيخ في الشفاء صرح
بان اعضاء الحيوان ليس طبيعي انما هو عن علم وارادة وهذا
مؤيد لما قلنا لان اتقان الفاعل لا يدل على علمه عليها الا
اذا كان الفاعل واحدا ثم بعد المقدمة نقول في نظر
العالم يعلم انها مرتبطة منسقة منتظمة صرح الحكماء بان اجزاء
العالم كاعضاء حيوان واحد ولكن الشيخ بوري لا يتي الاجزاء
يعور في الفواعل ومؤلف المجموع فاعل كمؤلف البيت مثلا

لانا نقول تلك الاجزاء مربوطة ملحوظة بالربط والتعلق الذي و
بالجملة بوجه لا يحصل الانتفاع منها الا بلحوقها كاعضاء الانسان لان
الانتفاع بعرضها بعد انخلاق كاجزاء البيت لهذا باشر بعضها
في بعض بخلاف بعض اجزاء البيت فتامل — انك قد
عرفت ان الواجب هو الموجود الحقيقي وغيره موجود بارتباط اليه ليس له وجود
حقيقي فقد عرفت ان الفاعلية الحقيقية محصورة به فان الشيء ما لم يوجد وجودا
وموجودا في نفسه لا يترشح به غيره ونتقل كلام بعض الاعلام للايضاح
في المقام ونستدعي بتمهيد مقدمة هي ان المتبادر من الشريك انه
يكون لكل من الشريكين فعل يكون كل منهما مستقلا في فعله فاذا
فرض فاعلان يكون اسباب فعل كل واحد منهما في الآخر فهما
لم يكونا شريكين بل آلة وواسطة ولا يخفى ان وجود الفاعل من
الاسباب فعله وكذا قدرته وتمكنه في الفعل ولان الممكن لا يوثر
لا يوثر بامكانه بل لا يوثر الا بعد ان يكون واجبا فاذا
كان غيره موجبا وموجدا له وتاثير العلة حال وجوده الممكن
وجوده منوطا مربوطا بعلته والايجاد فرع الوجود فيكون
ايجاده بغيره فلم يكن مستقلا في الايجاد فلم يكن شريكا لموجده
فلا يصح للمشار انه شريك للنجار ثم بعد تمهيد المقدمة نقول
للشريك في الفعل اقسام اربعة احدها ان يكون للمبدأ الاول

اثر

اثر ولغيره اثر آخر فيكون لكل تاثير فيحصل اثر من مجموع اثريهما
الثاني ان يكون له شريك في فعله وهو ايجاد العالم وذلك
بان يكون في الوجود فاعل آخر يحدث عالما آخر يوجد آ
او جسمانيات او مركبة منها كعالمنا واما ان يكونا بعض
ما في عالمنا هذا لكل احدهما وآخر لآخر فاخرج هذا
البعض المستند للفاعل عن الواجب اما بعض كليات
اجسام العالم ووجوداتها واما بعض الحركات والافعال
كافعال الحيوانات على ما ذهب اليه جمع من الخلفا مستندة
لتلك الحيوانات فنقول ليس للمبدأ الاول شريك في فعله
لشيء من الاقسام لانه يتبين مما ذكرنا انه ليس عالم جسماني آخر غير
هذا وحقق في موضعه ان بين الاجسام العظام تلازم
وكذا بينها وبين اعراضها بل بين اكثر الاعراض و
محالها ولو كان عالم آخر امكن اثبات التلازم بين
اجسامها العظام واجسام هذا العالم واللزوم و
التلازم يوجب الانتهاء الى واحد فكل جسم وجسماني
ينتهي الى هذا المبدأ الاول الذي دل وجود الاجسام على وجوده

التي في هذا العالم ٣

وعلى وجوده واثبات مجردات لا يكون عللا ولا مدبرات لهذه
الاجسام فحصل لا دليل عليه فلا يثبت بالقاعدة الممهدة لعدم اثبات
الفصل واذا كان كل جسم وجسماني موجودا مرتبطا بالاجسام
والجسمانيات تاثيرا وتدبيرا منتهيا الى ذلك المبدأ لم يكن شيء
منها مستقلا بالتاثير بالمعدوم فلم يكن شريكا له في فعله لما
تقدم ان المعدوم بل كان بمنزلة الآلة له تبصرة منبهة اذا حصل
في موثر ويكن اثر ويكن ب ثم حصل من ب اثر آخر
ويكن ج فمن تبصر فتفطن بان تاثير العلة في المع حال وجود
المع وان الاثر متقوم محتص في تمام زمان وجوده بعلته و
موثره فتفطن وتبصر بان جميع الممكنات وكلها موجودة
بالاول متصل به والكل منه حقيقة هذا كفوء العالي انه
اثر قبت بوسط او وسايط فالكل منها هو اما اثر او ذو كسره
ولا يلزم منه نفي تعدد الاله الخالق كما ادعيناه انما يلزم نفي
استقلال الواجب في الايجاد الا ان يقال الآله هو الخالق المستقل
فتامل فيه والاولى ان يستدل في هذا المطلب بما ذكرناه فافهم
انه منزه عن الاجزاء التحليلية الوهمية فلان الواجب ليس

بجسم ولا جسماني والاجزاء الوهمية مختصة بالجسم والجسمانيات واما كونه
منزها عن الاجزاء المعنوية الذهنية فلانه عبارة عن الاجزاء المحمولة
وهي متغايرة في المفهوم متحدة بحسب الوجود وتحتاج الى اتحاد ثاني.
الوجود الى علة خارجة ان كل امر مغاير لامر آخر فاتحاده معه والتصاقه
به او كونه هو محتاج الى العلة ولا تستغني عنها بالضرورة فان توسط
الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج
الى علة كما مر مرارا قالوا يجب لو تركب من الاجزاء المحمولة لكان معلولا
فان وجوده عين وجود الاجزاء والحاصل ان كل واحد من الاجزاء
المحمولة عرضي للآخر والعرضي معلول بالضرورة الاتفاق فان كان
اتحاد الاجزاء بعضها مع بعض معلولا لكان الواجب ايضا معلولا
فيكون ممكنا هذا ما سنح لي وعرضته على بعض اعاظم زمانيا
فقال لا يلزم من معلولية الاتحاد معلولية الواجب في الاتحاد نسبة
والنسبة متاخرة عن الطرفين خارجة عنهما فقلت لا اعني
بالاتحاد هذا المعنى النسبي بل المراد به الوحدة التي هي بهما في
نفس الامر فقال يجوز ان يكون ذلك الوجود من حيث تعلقه

بالجزء معلولا محتاجا الى الفاعل وان لم يكن من حيث تعلقه بالكل وهو
الواجب معلولا ولا محتاجا اصلا قلت لا يخفى على اولى النهى
انه لا معنى لمعلولية الوحدة والاتحاد الا كون الوجود الواحد
المتعلق بالاجزاء اثر للفاعل وذلك الوجود بعينه وجود الكل
فيكون الكل ايضا اثر الفاعل ضرورة على ان امكان الاتحاد
مسلم لامكان الواجب كما لا يخفى على الفطن هذا وقد استدل
المحقق الدواني على نفي تلك الاجزاء بما ملخصه انه ان كان كل من
الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الآخر لتغاير
وجوديهما وعلى الكل ايضا لذلك وان كان احدهما فقط عين
وجوده كان هو الواجب فلا تركب فيه وان كان كلاهما
غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن ان يكون بعض المحدودين في
جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى وفيه
نظر وله جواب والاولى ان يقال الاجزاء المعنوية المحمولة اما
ماخوذة على الاجزاء الخارجية فلا يلزم نفي التركيب الخارجي كما سبق
نفيها واما غير ماخوذة عنها بل يكون الكل بسيطا في الخارج
وح لا يتعلق بنفيها عن الواجب غرض يعتد به اذ مثل تلك
الاجزاء كما حقق موجودة انما يؤخذ حقيقة من لوازم ذلك ا

وكذا البسيط الخارجي ولا مانع من ان لا يكون للواجب البسيط في الخارج
لوازم كذلك على ما لا يخفى واما انه تعالى منزه عن الاجزاء التركيبية
الخارجية فلان الاجزاء الخارجية على ما هو المشهور متقدمة
على الكل بحسب الوجود في الخارج والكل في الوجود محتاج اليها
وتحقق تلك الاجزاء في الواجب بالذات مستلزم لامكانه وكون
غيره مقدما عليه بحسب الوجود الخارجي والواجب يجب ان يكون
مقدما على كل ما عداه وجودا هذا ما تقرر عليه راي جمع ارباب
الحكمة والكلام واورد صدر المحققين ان الاجزاء الخارجية
ليست مقدمة على الكل بحسب الوجود الخارجي لان الكل في الخارج
ليس الا جميع الاجزاء والمجموع بما هو مجموع اعتبار عقلي فلو تقدم
جزء على الكل الذي عبارة عن جزء وجزء آخر وآخر يلزم
تقدم ذلك الجزء على نفسه في الوجود لان ذات الكل ليست الا
الاجزاء فيكون ذلك الجزء مقدما على نفسه معدوا عن نفسه وان
كان احد الاجزاء علة للجزء الآخر لم يكن علة للمجموع وان كان
هناك هيئة اجتماعية وكانت الاجزاء علة للهيئة الاجتماعية
لم يكن شيء منها علة للمجموع وكان حكم ان يكون لبعض الاجزاء
علة لبعض آخر فان قيل الجزء الواحد غير جميع الاجزاء فلم

لا يجوز ان يكون علة له قلنا هذا الجزء في جميع الاجزاء داخل فيه فان
كان علة لجميع الاجزاء كان علة لنفسه هذا كلام ليس فيه مدخل و يمكن
ان يقال لتقوية الجمهور ان الواحد الطبيعي كما حقق موضوع واحد
في الخارج بخلاف الواحد الصناعي فلانه ان المجموع من حيث انه مجموع
اي من حيث انه واحد الوجود حد الطبيعي غير موجود في الخارج
ان الكل ليس الا نفس ذات الاجزاء فقط بل الكل انما هو الاجزاء من
حيث انه واحد في الخارج فيجوز ان يكون بعض ذات الكل الجزء متقدما
على جميع الاجزاء من حيث انه واحد في الخارج فان قيل فيكون تكون
الجزء مقدما على نفسه قلت كلا بل غاية ما لزم ان يكون نفس ذات الجزء
مقدما على نفسه من حيث انه متحد مع سائر الاجزاء بالوحدة الخارجية
و لا محذور فيه فان قلت كيف الكثرة في الخارج واحدا ايضا في
في الخارج قلت لا امتناع في ذلك اذا احلف اشتباه في الخارج
فيكون ذلك المجموع كثيرا خارجيا باعتبار و واحدا باخرى لا يرى
ان الجسم البسيط في الخارج يتصف بالسواد و البياض من جهتين
لا يقال هذا اختلاف و تغاير عقلي لانا نقول لانا نقول لو كان اختلافا
عقليا لما صح اجتماع المتقابلين في الخارج فتامل فيه و الاولى ان
يقال لا منافاة بين الكثرة العددية و الوحدة الصنعية اصلا فاقول
اقول لتحقيق الكلام ان تقدم الجزء على الكل ليس الا بعدما عقلنا

لا خارجيا

لا خارجيا لان ما هو موصوف بالكثرة هو بعينه موصوف بالوحدة
و التغاير بينهما ليس الا بالاعتبار فلا يمكن تقدم امر على احدهما دون
الآخر بعدما خارجيا و لا يتصور ذلك الا باعتبار العقل و فرض
و فرض التغاير الاعتباري بينهما يكون تقدما عقليا لا خارجيا
ثم ان هذا العلامة بعدما زيف هذا المسلك سلك في نفي التركيب
الخارجي مسلكا آخر و لا ريب انه اولى فقال ان المبدأ الاول
الاول الواجب بسيط لا جزء له اصلا و ذلك لان اجزاءه اما جزء تركيب
تركيب و اما جزء كما في الجسم سيما ذوات الاوضاع و لعدم ثبت
بالبرهان ان الواجب مجرد ليس بجسم فليس له جزء
تقسيم و اما جزء التركيب فهو يمتنع ان يكون ايضا لوجوه
منها انه لو كانت للواجب اجزاء موجودة تتركب منها
تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اما واجبة او كلها ممكنة او بعضها
فبعد فهو احد منها واجب و بعض آخر ممكن فعلى الاول و هو ان
يكون كلها واجبة لزم تعدد الواجب و قد ثبت بالبرهان التوحيد
و على الثاني و هو ان يكون كلها ممكنة لم يكن المجموع واجبا
اذ الكل ليس الا جميع الاجزاء ايضا يمتنع تقدم الكل على الجزء

بالذات على اجزائه فيمتنع ان يكون جزء الواجب ممكنا لان الواجب واحد
مقدم على كل ممكن بالذات وبهذا يظهر بطلان الثالث
وهو ان يكون بعض اجزائها واجبا وبعضها ممكنا وما يدل على
بطلان الثالث انه على هذا التقدير يكون جزء الواجب هو المراد
الاول وجزء الممكن في سلسلة الممكنات ومجموع الواجب والممكن يمتنع
ان يكون متقدما بالذات على شيء من اجزائه فهذا هو التقرير الحسن
وما هو المشهور من ان كل جزء متقدم بالذات على الكل وعلة له فيه
قصور يتقدر اذا ثبت انه لا جزء للواجب عينا ولا ذهنا
ظهر انه لا جنس له ولا فصل فلا حد له لان المحدود مركب من جنس وفصل
ولما كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة فلا وجود وجود لكون
له لازم يوصل الى تصوره العقل فلا وصول للعقول الى
هذا الطريق فلا تعريف له بتقديم مقام الحد فاعرفه
انه ليس جسم ولا جسماني بل مجرد اعلم ان مسلك تجرد الواجب عن
وما ذكره القوم عليك ثم في تحقيقات الكرام وجوه سديدة والسطر
والسطحة منها وجوه فاذكر منها فاقول مقدمة يمتنع ان يوضع
الخارج ذو وضع غير منقسم باجزاء وضعية تشكل ذي وضع متقدما
منقسم وضعا اذا النقطة غير موجودة في الخارج على ما حقق في موضعه وما هو

ما هو المشهور فيه قصور مقدمة كل ماهية توجد في مرتبة من مراتب الوجود يجب
ان يكون مجردا في جميع المراتب ولا يجوز ان يكون مادية ما بعد كونه
مجردا في مرتبة لان المجرد غير قابل للتجزية بحسب ذاته ولا يمكن في حد
ذاته وصف شيء دون شيء فلو صار ماديا يكون قابلا للقسمة بالفعل
فيمكن بالنظر الى ذاته فرض شيء دون شيء فصار الممتنع في ذاته
ممكنا في حد ذاته وهذا باطل وفي عبارة اخرى المجرد له حقيقة واحدة
في نفسه فان كانت تلك الحقيقة ذاتا بدون اعتبار غيرها صالحا
للتقسيم وممكنا ان يكون له جزء ومنه شيء دون شيء لم يكن مجردا
وان لم يمكن ان يوصف فيه شيء دون شيء امتنع ان يوصف
فيه شيء دون شيء ومنه نظر وله جواب اما النظر انه لا يلزم ان كان
وجها ما في ذاته يمكن ان يوصف فيه شيء دون شيء بل يجوز ان يكون
امكان الوصف باعتبار امر يغاير ذاته والجواب انا نعلم بالبديهة
ان كل جسماني قابل للتجزية بحسب ذاته والا لما صار بواسطة مقارنة
الغير منقسما بعد ما كان غير قابل لها بحسب التحصيل ما لا يقبل
الانقسام بالقوة ولا بالفعل كان محالا ان يقارنه ما يقبل
الانقسام فانه يجب ان يوجد فيه ما يوجد في حقيقته الا ان
بعده فما لا يكون قابلا للانقسام لا يصح ان يقارنه ما يقبل
الانقسام ١٢ ملخص كلامه وهو صريح فيما ذكرناه والحاصل ان ما لا يكون

هويته قابلة للقسمة في نفسها بان لا يكون ممتدة منبسطة في اول مرتبة وجودها
لا بصر بعد تلك المرتبة بسبب المقارنة للتركيب بديهية فان قيل
فما تقول في الاعراض التي نسب قابلة للقسمة في انفسها وانما يقبل
بواسطة مقارنة للصورة الجسمية المتصلة بذاتها وكذا الهيولى
الهيولى الاولى قلت مثل كل من الاعراض والهيولى ليس له مرتبة وجود
لا يكون قابلا للقسمة ثم يصير قابلا لها بواسطة مقارنتها للصورة
الجسمية بل كل منها في اول مرتبة وجوده مقارنا للصورة قابلا للقسمة ووجود
كل منهما في نفسه بعينه وجوده مقارنا مع الصورة الجسمية المقتضية لنفس
ذاتها والحاصل ان وجود كل منها لا يتحصل الا في نفسه في مرتبة من
مراتب وجوده الا مقارنة لما هو قابل للقسمة بالذات فكل منهما في
اول مرتبة وجوده يحصل منقسما وان كان عروض الانقسام ليس
لنفس حقيقتها من حيث هي ولا محذور في ذلك وما منعناه بل انا
منعنا ان يكون امر في حد ذاته في اول مرتبة وجوده يعني هويته
الشخصية غير منقسم ثم بعد ذلك المرتبة في مرتبة اخرى يصير تلك الهوية
بعينها منقسمة بواسطة مقارنتها للغير وهذا بديهي وما ذكرناه
في بيانها تنبيهات فاحفظ فانه ... والاولى ان يقال ان
الحقيقة الواحدة التي تارة تصير مجردة واخرى مادية لها حالة
المادية اجزاء فذات تلك الاجزاء وحقائقها ان لا يكن موجودة

موجودة حالة التجرد كلا او بعضا لم يكن الحقيقة الواحدة ولم يصر الا
بعينه تارة مجردة واخرى مادية اذ ليست حقيقة الكل الا حقيقة
الاجزاء فبتغير الاجزاء وانعدامها كلا او بعضا يتغير الكل ثم
وان كانت ذوات تلك الاجزاء المادية وحقايقها كلها موجودة
حالة التجرد فان كانت تلك الاجزاء حالة التجرد متلاقية متقاربة
متجاورة متصلة متحدة وضعا ومحلا وضعا لزم ان يكون
للمجرد وضع وجزء وضعي وهذا باطل ثم وان كانت تلك الاجزاء
متباينة حالة التجرد لم يكن لشيء منها وضع كذا في المجردات مطلقا
حالة التجرد لزم الخلف والمحذور بوجوه كثيرة فان لكل مادي اجزاء
وكل جزء منه له اجزاء وهي قابلة للقسمة بوجوه غير متناهية
متداخلة ومتباينة ثم ان كل مادي متصل وهو قابل للتجزية
الى اجزاء كثيرة بوجوه عديدة كالتنصيف وغيره انتهى ثم
والمحذور انه لو لم يكن عبارة اخرى اقصر لما يمكن ان يوجد ذاته
اجزاء كيف يتحقق لحقيقته اجزاء وهي حقيقة قابل مقداره ثم الكثرة
كل ذي وضع فهو اما متصل بالذات في جميع مراتب وجوده او
متصل بالعرض في جميع المراتب والان وجود ذي وضع غير منقسم او

او ضرورة الوجود ذاتيا ايضا مقدمة رابعة كل متصل بالغير يجب ان يكون
مقارنا لذلك الغير في جميع مراتب وجوده والا لم يكن متصلا با
الغير في جميع المراتب مسلم ضرورة الوجود ذاتيا وهو صحيح لما مر
في المقدمة الثانية واذا عرفت هذه المقدمات نقول يمتنع ان يكون
الواجب جسمانيا ذا وضع لانه لو كان ذا وضع لكان
متصلا بالذات او متصلا بالغير لانحصار الجسماني الذي له وضع
متصلا
فيهما ولا سبيل الى شيء منهما اما انه لا سبيل الى الثاني فلانه لو كان
كذلك لزم ان يتحقق في مرتبة وجود الواجب بالذات امر متصل با
بالذات لان المتصل بالغير يجب ان يكون مقارنا للمتصل
بالذات في جميع مراتب وجوده واللازم انه يصير الوجود ماديا كما
مر في المقدمة الرابعة وتحقق امر متصل بالذات في جميع مراتب
وجود الواجب بالذات مستلزم لكون ذلك المتصل بالذات
واجبا بالذات ايضا وهذا مع انه مناف للتوحيد صريح من وجه آخر
سيجي في بطلان الشق الاول اما انه لا سبيل الى الاول فلوجوه منها
انه لو كان متصلا بالذات لكان له ماهية كلية لاشتراك حقيقة كل
متصل بالذات بينه وبين اجزائه الوهمية المتباينة و
صفاو يمتنع ان يكون للواجب ماهية كلية لما مر من انه يجب ان
يكون موجودا بذاته والماهية الكلية لا يمكن ان يكون كذلك لان

لان كل كلي صالح للتعدد ولا شيء مما هو قابل للتعدد موجود
بذاته ضرورة ان الموجود بذاته لا يمكن تعدده في مرتبة وجوده ونشأة
موجوديته فالواجب بذاته لا يكون متصلا بذاته ايضا فلا يكون
جسمانيا قطعا منها ان طبيعة المتصل بذاته تتعدد
انحاء وقوعاتها باختلاف مراتبها امتدادا وبسطا واختلاف
اجزائها قلة وكثرة فلا بد في وقوعه في كل مرتبة بنحو خاص
من المد والبسط من مرجح بخصوصها والا لزم الترجيح بلا مرجح
وهو بط ضرورة ان طبيعة المتصل بالذات لا يكون مقتضيا لنحو
خاص من تلك الانحاء وهي مشتركة بين الكل واجزائه المختلفة
في المد والبسط فلو كان المتصل بالذات واجبا بذاته يحتاج
في نحو كونه على نحو خاص من المراتب المتصورة في تحققه الى مرجح
وذلك مستلزم لامكانه ايضا فان قيل انما يلزم الترجيح بلا مرجح
لو لم يوجد جميع المراتب المختلفة من انحاء وقوعاتها وعلى هذا
التقدير يلزم الترجيح بلا مرجح بمثل ما حققه بعض الافاضل في
برهان اخترعه على التوحيد على ما مر على ان هذا الاحتمال مح
لاستلزامه عدم تناهي الابعاد والاولى ان يبقى الكلام في المتصل المتعين
ولا ريب في انه مختص بحد وبسط مخصوص مع انه يجوز

بالنظر الى ذاته وطبيعته ان يكون لهذا الممتد الكلي البسط فاختصاصه
بالبعض الا لمخصص ومرجح والا لزم الترجح بلا مرجح ووجود هذا الممتد والبسط
في غيره لا يدفع المحذور فيه اصلا فافهم وايضا ان كان جميع تلك المراتب
الممكنة واجبا بالذات لزم تعدد الواجب وان كان مرتبة مخصوصة
منها واجبا بالذات وسائر المراتب ممكنة يلزم اشتراك الواجب
مع الممكن في تمام الحقيقة وهذا محال لما سيجيء وفيه نظر وله جواب سيجيء
وبعبارة اخرى لو كان الواجب متصلا بذاته كان له بسط تام
ونمط خاص فلو وجب وجوبا ذاتيا ان يكون حقيقة الواجب ا
المتصل هذا البسط والامتداد الخاص لا اقل ولا اكثر يلزم ان
يكون كل جزء مشاركا للكل في هذا البسط فيكون الجزء مساويا للكل
لو لم يجب ان يكون الكل مساويا بهذا الامتداد الخاص بل
يكون ممكنا ان يكون وان لا يكون يحتاج في كونه على نحو خاص من الممتد
الى علة مغايرة لحقيقته والا لزم مساواة الكل والجزء فيلزم امكان الواجب
وكونه معلولا لغيره فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا البسط واجبا
اذا كان المتصل بذاته مستقلا منفردا في الوجود واما حال
كونه جزءا فلا يكون واجبا فطبيعة المتصل بذاته اذا امكن
ان يكون منفردا وان لا يكون اصلا كان منها بلا علة فلم يكن
واجبا ولو قيل ان طبيعة المتصل بذاته حال الاستقلال
مستلزم لبسط خاص نقول فلا بد ان يكون ذلك المتصل بذاته
متميزا متعينا موجودا في غير هذا البسط ليكون مستلزما له وذلك ممنوع

ممنوع ان المتصل في شيء من مراتب الوجود لا يمكن ان يتحقق في غير بسط خاص
لا يحتمل ان يكون غير هذا البسط حال الاستقلال ممتنعا انا
نقول امتناع الغير لا يقتضي في البسط فان كل ممكن يحتاج الى سبب
يخصصه بالوجود ويوحده بخصوصه وامتناع الغير لا يفيد وجوده
بخصوصه والا امكن ان يوجد ممكن بلا علة فاعرف ومنها انه
لو كان متصلا بذاته لكان له بسط وامتداد معين يكون
له حد خاص ضرورة وجوب تناهي الابعاد ولا يكون هذا الممتد المخصوص
مقتضى طبيعته وحقيقته لاشتراك حقيقته مشتركة بين الكل واجزائه
ولا ريب ان اجزائه ليس على امتداد الكل وبسطه ولو كان
هذا الامتداد مقتضى لذاته لكان اجزاؤه ايضا على هذا البسط لا
لاشتراك حقيقته بين الكل واجزائه واذا لم يكن هذا الامتداد
المخصوص مقتضى لذاته يجوز بالنظر الى ذاته ان يكون تلك الحقيقة
على امتدادات اخرى فيجوز ان بالنظر الى ذاته ان يكون
لها افراد اخر لكن يمتنع ان يكون لمفهوم الواجب بالنظر الى نفس
حقيقته افراد اخر لان تلك الافراد الاخر ان كانت واجبة
بالذات لزم تعدد الواجب بالذات بل عدم تناهي الافراد
الابعاد وان كانت تلك الافراد ممكنة بالذات لزم تعدد

الواجب بل عدم تناهي الاجاد وان كانت الافراد ممكنة بالذات
او ممتنعة بالذات لزم امكان الواجب او امتناعه خ‍ ان المشترك
في تمام الماهية مع الممكن ممكن بالذات والمتحد فيها مع الممتنع بالذات
ممتنع وفيه نظر اشراقي وله جواب اما النظر فلانا لا نسلم ان المشارك
للممكن في تمام الحقيقة ممكن انما لو لم يختلف بالكمال والنقصان
واما اذا جاز فيجوز ان يكون الكامل واجبا بالذات والناقص ممكن
كما عند الاشراق في الوجود والجواب انه لا يتصور ذلك في المتصل
بذاته اصلا فان كل مرتبة كاملة من المتصل بذاته لو فرضت
انها واجبة الوجود فلا ريب في انه يتصور اكمل منها في المد والبسط
فهو اولى بان يكون واجبا بالذات فاما ان يتعدد الواجب بالذات
او يتكثر افراده الى غير النهاية واما ان لا يكون شيئا
منها واجبا بالذات اللهم الا ان يقال ان الواجب بالذات مرتبة
غير متناهية لكن برهان تناهي الابعاد يبطل هذا الاحتمال على ان الحق
بالتصديق ان افراد حقيقة واحدة لا تختلف بالوجوب والامكان
وان اختلف بالكمال والنقص وما ذكره في الوجود ليس بحق ولا
تحقيق كما سمى تحقيقه قدس سره الشريف بانه يمكن تقرير هذا البرهان
بوجه لا يتوقف على تناهي الابعاد فافهم ق‍ منها ان الواجب بالذات
يمتنع ان يكون متشخصا بذاته لما حقق في موضعه والمتصل بذاته لا

ممكن

والقابل ليس كذلك بل ليس له الا استعداد وجود المقبول
وهو ضرب من الامكان ولذا قيل نسبة القابل الى
الى المقبول آه والفاعل من حيث هو فاعل موجب بخلاف
القابل فلا يكون القابل بعينه فاعلا لتنافي لوازمهما
وكيف يكون ذات واحدة بسيطة مقتضيا للامر
وغير مقتضي له معا هذا وقد اعترض عليه بعض المتاخرين
بانه ان اريد ان الفاعل من حيث هو فاعل موجب
لمعلوله اي نفس مفهوم الفاعل من حيث هو هو موجبا
فهو باطل في جميع الصور قطعا بالضرورة وان اريد ان
ذات الفاعل مقيدا بحيثية الفاعلية معللا لها يكون
موجبا فهو مع بطلانه التقييد بالفاعلية
والتقييد بها لا مدخل لشيء منهما في ايجاب له
واقتضائها فان اريد ذات الفاعل من حيث هو
كالشمس بعينها موجب فهذا مسلم لا شك لا شك
فيه ولكن لم لا يجوز ان يكون ذات القابل من
حيث هو كالشمس موجبا له بل هذا اول المسئلة

وليس بصورة في التصور اجتماع المتنافيين اذ ليس فيها الا
اقتضاء ذات ما من حيث هو لصفة ما من نوع وكما انه ليس
لصفة القابلية مدخل في هذا الايجاب والاقتضاء لا تقييدا
ولا تعليلا كذلك ليس لصفة الفاعلية مدخل فيه كذلك فيقول الامر
الا ان نفس ذات العاقل لصفة ما موجبة لهذه الصفة فيها مع
قطع النظر عن القابلية والفاعلية تقييدا او تعليلا وليس
فيه محذور اصلا اقول منشا هذا الاعتراض هو الغفلة عن
تحقيق معنى المسئلة المتقدمة والمتفرع منها فلنحقق اولا ونقول
ان العقل اذا لاحظ شيئا واعتبره بوجه معين كان ذلك الشيء ماخوذا
في ذلك الوجه مقيدا به ثم انه قد يراد به المفهوم المقيد كما في
قولك الحيوان من حيث هو انه ما طو عن النوع فان المراد نفس
مفهوم الحيوان المقيد وقد يراد به ما صدق عليه هذا المفهوم المقيد
كما في قولهم الموجود من حيث هو مجرد عالم ومن حيث انه حاضر
عنده عالم ومن حيث انه حاضر عند مجرد معلوم فانه لا يراد به
ان مفهوم النفس مقيدا بهذا القيد عالم ومقيدا بذلك القيد
معلوم ضرورة انه ليس لهذا المفهوم المقيد الا اعتبار عالما
وليس ذلك المفهوم المقيد الا اعتباري معلوما كيف ليس هو
عين النفس وليس علم النفس به علما به نفسه بل المراد
ان ذات النفس باعتبار ما يصدق عليها انها تحضر عنده

عند مجرد زيد لهذا المفهوم عالم وذاتها بعينها باعتبار يصدق عليها
انها حاضر عند مجرد زيد لهذا المفهوم معلوم وبعد تحقيق ذلك
نقول ان معنى قولهم الفاعل من حيث انه فاعل موجب للمفعول ان
افراد الفاعل باعتبار انه فرد الفاعل مع قطع النظر عن كونه فردا
للقابل موجب للمفعول وكذا يقول في المفعول لقابل ان فرد القابل
باعتبار انه فرد له مع قطع النظر عن كونه فردا للفاعل لا يوجبه ولا ريب
في صحة هذا الكلام فان افراد الفاعل مع قطع النظر عن كونه فردا للقابل
لا يوجبه ولا يقتضيه اصلا والحاصل ان ههنا فردين مختلفين
بالاعتبار احدهما الفاعل المخصوص والثاني القابل المخصوص وفرد
الفاعل موجب للمعلول دون فرد المقبول القابل فان العقل اذا
لاحظ فرد الفاعل واعرض عن كونه فرد القابل يجده مقتضيا للمعلول
واذا لاحظ فرد القابل واعرض عن كونه فرد الفاعل لا يجده موجبا يمكن ان م
لمعلوله بل يجده غير مقتض له فلا يكون شيء واحد بسيط من جهة واحدة
فردا للقابل والفاعل معا بالنسبة الى امر واحد والا لكان موجبا له
وغير موجب له معا وهذا بديهي البطلان فتامل فانه دقيق واعترض عليه
المحقق الدواني ايضا بانهم جوزوا كون علمه تعالى مع كونه عين ذاته وذاته
واحد بسيط حقيقي قدرة باعتبار صحة الفعل والترك وارادة باعتبار
وجوب الفعل عنه فلم لا يجوز ان يكون الامر في الفاعلية والقابلية
كذلك فيكون باعتبار الفاعلية يجب له الشيء وباعتبار القبول لم يجب
واجاب عنه صدر المدققين بان ايجاب الفاعل للمفعول مقدم
على فعله بالذات وامكان حصول المفعول في القابل مقدم على

الا الفاعل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول في القابل بل
الموجب وجوده فيه ايضا هو الفاعل فكما انه يوجب وجود المعلول في غيره
كذلك يوجب وجوده لغيره وفي غيره بل الوجود في نفسه ولغيره متحدان
حقيقة فالثاني ثابت بتين ثم لا يخفى على المتامل ثبوت الثاني من
الايجاب واللاايجاب والاقتضاء واللااقتضاء فمنع الثاني
مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب
مكابرة اذ المنافات غير مختص بما بين النقيضين ورفع على ان تحرير
الدليل كما اشرنا اليه لا يتوقف على ادعاء التنافي بين الوجوب
والامكان فانه محصله ان ذات الفاعل مع قطع النظر عما لا يؤثر
في كونه ذات الفاعل لما يوجبه ذلك يوجب فلو كان امر البسيط
فاعلا وقابلا لشيء لكان موجبا لامر بعينه وغير موجب له ايضا و
وهذا ضروري الامتناع واذا عرفت هذه المقدمة نقول لو كان الواجب
محلا لغيره لكان ذلك الغير ممكنا معلولا له فيلزم ان يكون امر بسيط
فاعلا وقابلا لامر واحد بعينه وهو ممتنع ثم ان قلت مسلم ان
جميع ما عدا الواجب ممكن يحتاج الى علة اما كونه كل ممكن معلولا للذات
الواجب بلا واسطة ممنوع لجواز ان يكون الواجب محلا لمعلول
معلوله اذ الدليل لا يجري فيه قلت قد مر في المقدمة السابعة في
في الفصل السابق ان نسبة ذات الواجب الى كل ما عداه من الممكنات
سواء كان معلولا او معلول معلوله نسبة الوجوب وان الواجب
موجب للمعلول معلوله ايضا فيجري الدليل فيه قطعا كما لا يخفى على

على قوله بل لو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء وقابلا له
لكان فيه قبل الفعل والقبول حيثيتان مختلفتان يوجبهما وجهة اخرى بها
يستعد ويمكن حصوله منه اقول فيه نظر لان ما ذكره لا يصح مادة الاشكال
فالجواب ان ليس الكلام في الواحد الحقيقي وليس فيه تعدد بحسب الخارج
والتعدد الاعتباري بحسب الجهات الفعلية والحيثيات الانتزاعية
انما هو بعد تكثره وتعدد عقلي لا يتحقق في نفس الامر الا بعد اعتبار
الفعل وليس تعددا في نفس الامر فكيف يكون مصححا لاجتماع
المتنافيين في محل واحد فانه يقتضي تعددا وتكثرا بحسب نفس الامر
بل الخارج ولا يكفي الكثرة الاعتبارية المتحققة بعد اعتبار
الفعل ثم ان كل جهة اعتبارية فرضت في الواجب يكون الاتصاف
الواجب بها معلولا لذاته كما هو المشهور من ان الامور الاعتبارية
ايضا يحتاج الى علة ونقل الكلام اليها فيتسلسل فتامل وقد اعترض
بعض الافاضل على هذا الدليل ايضا بان التنافي بين الوجوب والامكان
فممنوع اذ الايجاب ايجاب لمعنى لوجوده في حد ذاته والقبول
امكان الحصول المعنى المقبول في القابل فالامكان امكان
الوجود لغيره والوجوب وجوب الوجود في نفسه فلا تنافي
وايضا الفاعل يوجب وجود المعنى والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب
بل يصحح وجود المعنى بالحصول في القابل فالتنافي ممنوع واقول كما ان
وجود المعنى في نفسه امر ممكن يحتاج الى علة وهو الموجب كذلك وجودا
المعنى لغيره في غيره امر ممكن يحتاج الى موجب ولا يكون الا الفاعل

لا يصح على اولى انهى ازالة وهم لا يتوهم انه يلزم من امتناع كونه محلا لغيره
عدم اتصافه بالصفات مطلقا بل اللازم من ذلك امتناع اتصافه با
الصفات الحقيقية المتغايرة لذاته واما غير ذلك فصحيح بل يجب لانها
لا تخل بواحديته ومما يجب ان يعلم انه لا يكون شانا ملحوظا فبالذات معلوم
وجه حسنه بعلمه في تركيب ذاته بل ذاته كما في نحو الالهية وبه يتم الكلام في
تبصرة قال بعض المحققين المدققين الصفة قد يكون ذات مباينة
لذات الموصوف كالنور للشمس وقد لا يكون كذلك بل يكون الصفة
ذات الموصوف في الخارج معروض وعارض وموصوف وصفة متباينان
ولا داخل فيها فاطلاق الصفة على هذا المعنى ليس لها ذات مباينة لذات
الموصوف واطلاق الصفة من هذا القبيل واذا عرفت ذلك اقول
ذهب جمع من الاعلام الى ان صفاته تعالى من هذا القبيل والظاهر
من المعاني التحليلية التي لا يمكن ان يحلل ذات الواجب اليها
وليس لها ذات مباينة لذاته بل هي عينها باعتبار وغيرها باعتبار
آخر وهذا معنى قول الشيخ الاشعري ان صفات الله تعالى
غير مخلوقة ولا هي هو ولا غيره عند الذات والا لكان له الواحد
الحقيقي باعلاء ما بلا مما بل صفات الله لوازم ذاته ولوازم
لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا
وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بجعلها
وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل

الثابت

الثابت للذات وهذا قول من قال منا ان صفات الله تعالى واجب
الوجود لغيره لكنه اراد بها انها واجبة بوجوب الذات وبمعنى قول
مشايخنا الى اهل الاشعري ان صفات الله باقية ببقاء الذات انتهى
فان قيل كلام هذا القائل ليس صريحا فيما ذكرت ولم لا يحمل على ما هو المشهور
من مذهب الاشاعرة قلت انه صرح في حاشيته هذا الشرح بعدم
الاثنينية بين الصفات وذاته تعالى حيث قال كل ما ليس فانه
لا يمكن ان يكون احدهما باقيا ببقاء الآخر بل انما يمكن ان يكون
باقيا ببقائه فان الشيء الذي لا يكون له ما هو مغاير له لا
ولا انفصال له عنه بل هو عينه وكونه كونه وكذا انفصل بذاته
عن شيء مغايره وهما اثنان لو نظر الى واحد منهما مع الآخر
والصفة مع موصوفه واحد لا اثنان وهذا هو الفرق بين الصفة
والموصوف الا ان صفات الله كذلك مطلقا وصفات الممكنات
كذلك من حيث انها صفات لتلك الموصوفات وان كانت لها جهة
الاستقلال والانفصال بالنظر الى ماهياتها هذا كلامه ولا يخفى انه
صريح فيما ذكرناه من ان صفات الله غير مباينة بل تحليلية الى
عين ذات الموصوف بوجه فلا يحتاج الى جاعل فان قلت الشيخ هذا
هذا بعينه مذهب القائلين بعينية الذات قلت بينهما فرق دقيق

ومن سطرها اقول وهو ان القايلين بكون عينية الصفات يقولون ان
جميع الصفات عين الذات بمعنى ان الذات نايب مناب الصفات باسرها
وانما يختلف الصفات باعتبار اختلاف نسبة الذات الى الامور الخارجة
عن هويتها قال المحقق الدواني فلسها كل الاهوية بسيطة يوضح الاعتبا
نسب مختلفة آه واما هولاء الاعلام يقولون ان الصفات وان كانت
متحدة ذاتا لاتحادها مع الصفات للذات لكنها مختلفة باعتبار
غير خارجة عن هوية الذات بل الذات باعتبار غير خارج عن
هوية الذات علم وباعتبار آخر قدرة وهكذا فان معنى ا
الصفة عندهم انما هو تعين شيء في الموصوف بان يكون ذات
الصفة قال بعض من المحققين ان العقل يضرب في القسمة ربما
يحلل ذاتا الى موصوف وعارض مع مباينتها وبلا داخل فيها بل
كانه منها واليها وليس له ذات خارجة عن ذات الموصوف والها
ليسا موجودين اثنين كما يحلل الجسم الى السطح وهو الى الخط وهو الى
النقطة وان اطلق عليه لفظ الحال فالحال عليه اقسام الاول ان
يكون له ذات مغاير لذات المحل كالضوء للمضيء والثاني ان لا يكون
له ذات موجودة كالابوة فانها يعتبر حالا الصدق الا بمقار
هذا الصدق منشا انتزاعها واعتبارها فالا الثالث ان معنى
يتعين شيء في المحل بان يكون ذات الحال واذا زال التعين
يكون هناك شيء واحد والاطراف من هذا القبيل وقال الشارح

شارح المواقف في موضع آخر ليس الصفة شيء والذات شيء آخر
بينهما انضمام فذلك الانضمام الصفة فمثل الصفة كمثل السطح الى
الجسم فانه ليس شيئا منضما الى الجسم له وجه الى الجسم وجهة
لا مقابلة فان ما هو ذات انه جسم له وجهان بل هو الجسم هوما
في جهة من ذلك الى الجسم ولا يجيء على الخبر ان كلا منهما خارج منها
ذكرناه من ان تعين الصفة عندهم عبارة عن ان يتعين
شيء في الموصوف بان يكون ذات الصفة فتدبر فثبت ان
المذاهب المحققة في صفات الواجب تعالى بالعلم المحقق مذهب الفلاسفة
انه ليس ثمة ذات ما ذهب اليه جمع من الصوفية وبعض
الاشعرية والشيخ الاشعري من انها مثله عن مباينة فهناك
اثنينية عقلية لا خارجية ولهذا فان الامور ان يكون البسيط
الحقيقي فاعلا وقابلا لانه واحد بعينه وعلى احتياج كل ممكن موجود
الى فاعل الثالث الاشعرية من انها موجودة متباينة و
هولاء لا يلزمون كون البسيط قابلا وفاعلا آه كما هو المشهور
واما لا يلزمون ويقولون ان صفات الواجب ليس له
ليس آثار له ويمنعون ان كل ممكن موجود محتاج الى موثر
كما نقل شارح التجريد عن بعض محققيهم وكلاهما كما ترى
المختار عندي ما ذهب اليه الفلاسفة واما ما ذهب هولاء

فتحصيله صعب فلا يؤول الا محصّل تامل تحقق والله الموفق المحقق
تغيره اما في ذاته او في صفاته وحالاته وكل منها اما بتجدد وحدوث
وتغير ذاتي غير زماني واما زماني والتغير في الذات اما بتبدل الذات
وانقلابها شيئا آخر واما بنقصان جزء منها عنها او زيادة جزء
عليها وتغير ذات الواجب بشيء من هذه الاحتمالات
ممتنع اذ يمتنع ان يكون له جزء وتبدل الحقيقة والانقلاب ضرورة
شيئا آخر ممتنع فيه واما التغير في الصفات والحالات فالحق ان الصفات
قسمان الحقيقية والاضافية والتغير في الاضافية زمانا او ذاتيا غير
ممتنع اذ التغير فيها لا يستلزم التغير في الذات اصلا واما التغير
في الصفات الحقيقية ذاتا او زمانا ممتنع لما مر ان لا يكون له صفة
حقيقية ولو قيل بها كالاشاعرة فلا بد ان يلتزم تغيره
في الصفات الحقيقية بالتجدد والحدوث الذاتي لان صفاته الحقيقية
لا يكون واجبة بالذات لامتناع تعدده بل يكون معلولة لذاته تعالى
متأخرة عنه وذلك تغيره بالمعنى التجدد الذاتي واما التغير الزماني فقد
ابطلوه ويرد به التغير التدريجي في ذلك مستلزم لكونه تعالى جسما
اذ الامر التدريجي اما متصل بالذات او بالعرض وعلى كل تقدير

كل تقدير يكون محله جسمانيا بالضرورة ولو اريد به الانتقال بأمر بعد
ما لم يكن بعدية زمانية فيدل على امتناعه ما استدل به الشيخ
الرئيس على ان الواجب ليس له حالة منتظرة لانه لو كان كذلك فلا يخلو
في وجود تلك الحال او عدمه لكل علة فكلما لم يكن واجبا المستفاد
عن آخره شئ بنفعه اعني انه لو غاية ما فيه ان يكون وجود تلك
الحال وعدمه بعلة ويلزم ان يكون في ذاته او في تعينه الا ان يكون
معلولا وقال بعض الافاضل الايراد لعدم فهم المراد فلتحرير
الدليل على وجه لا يرد الايراد اقول اذا كان له حال منتظرة فوجود
ذلك الحال او عدمه وحصول ذلك الكمال له او عدم حصوله لم
يكن بعلة لا محالة وتلك العلة في كل من الطرفين لا يكون عدما
صرفا بل في احدهما موجودة والواجب قد احد غيره ممكن
فكل ما يغايره في الموجودات معلول له بواسطة او بغيرها فلو احتاج
فاعل للكمال ولا ينفعل فاعل عن معلوله ولا علة عن معلولها
فلو كان علة الحال والكمال غيره لزم ان ينفعل فاعل عن معلوله
وعلة عن معلولها وان كان علة الكمال وجودا او عدما
نفس ذات الواجب لا غير وذات الواجب ان دام كان
ذلك الحال موجودا او معدوما دائما فلا تجدد في ان توهم انه

انه لم لا يجوز ان غيره غير فاعل بل سبب آخر كمعد او متمم او غيره من الاسباب
ان قيل فليتعلق انه يكون الفاعل المؤثر في نفسه نفسه فان سائر الاسباب
لا يكون فاعلا فيلزم ان ينفعل الشيء عن نفسه على ان ذلك السبب الآخر ان
كان له دخل في الانفعال او الفعل لزم المحذور او مثله والفطرة
تأبى عن هذا هذا ما افاده وفيه ما فيه والاولى ان يقال ظاهر كلام الشيخ انه
يوجه بما افاده بعض المحققين من انه لو كان للواجب حالة متجددة
فلا يخلو ان حاله مع وجود تلك الحال كحاله مع خلوه عنه وهي الحالة الثابتة
الثابتة لنفس ذاته قبل وجود الحال فلا تحول اذ او قد حصل له
حالة لم يكن له قبل فقد تغيرت ذاته وكل متغير فهو تحت متصرف
يغيره وينقله من حال الى حال لان الشيء لا يستحيل ان يوجب
الخروج عما هو عليه والا امتنع عليه دخوله فيه وكل ما هو تحت تصرف
الغير فهو معلول له اذ لو لم يكن معلولا له كان مع قطع النظر عن غيره في
نفسه على واحد من كل نقيض فكان امتنع عليه ان ينقله منه
لاستحالة زوال ما بالذات واذا كان معلولا للغير لم يكن واجبا با
بالذات وفيه نظر لا يخفى وللحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث
عن القديم الا بتوسط الحركة ان يقولوا ان حصول الحوادث في
ذاته مستلزم لانفعاله عن الحركة والا وقع الحركة في ذلك مستلزم
لكونه جسمانيا او متعلقا بالاجسام على ما حقق في موضعه والواجب
مجرد

مجرد كما مر وغير متعلق بجسم على ما سيجيء فتامل — اذا ثبت انه تعالى
لا يتغير بذاته ولا بصفاته ظهر انه ليس بزماني مطلقا لا ذاتا
ولا صفة فلا يحصل بالنسبة الى ذاته ماض ولا مستقبل ولا حال اعني
بذلك انه لا يحصل بالنسبة اليه تلك الامور بالمعنى المخصوص بالحوادث الذي
لا مطلقا كما يتوهم من كلام بعض المحققين وتحقيق ذلك ان الواجب
الواجب تعالى ان لم يكن في الزمان لكنه مع الزمان في الوجود ونسبته
الى الزمان والى ما مع الزمان يتصور تبدلها وتغيرها على وجهين احدهما
بالتغير في ذات ذلك الشيء الذي هو مع الزمان كما في الاشياء
المختصة ببعض الازمان كالحادث اليومي مثلا فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود لا في الامس والغد لفقدانه فيهما وثانيهما ا
بالتغير في الزمان دون ما مع الزمان فالوجه الاول فان لم يتصور
بالنسبة اليه تعالى عن ذلك فلا خفاء في تحقق الوجه الثاني با
النظر اليه فانه في اليوم مع اليوم مثلا لكونه معه في الوجود دون
الامس والغد لفقدانهما لا لفقدانه تعالى عن ذلك فيتصور با
النسبة اليه الماضي والاستقبال والحال بهذا الوجه اذ اليوم مثلا
حال بالنظر اليه لكونه معه في الوجود ومتأخر عنه والامس
ماض لفقدانه اليوم مع تحققه قبل ذلك والغد مستقبل

بالنظر
اليه لفقدان اليوم مع انه سيكون لنا فالازمنة الثلثة
وان لم يتصور بالنسبة اليه بالمعنى المخصص الحكم بالحوادث
لكن تحقق بهذا المعنى وهو ان الحال الزمان الحاضر الذي
هو فيه بالفعل والماضي الزمان المعدوم بعد ذلك الزمان و
المستقبل الزمان المتأخر عنه بالنظر اليه بحيث مستمر فيه ما
بحسب الماضي والاستقبال كما هو بالنظر لشيء لا يقتضي
كون ذلك الشيء مفقودا في الماضي والمستقبل مطلقا
كما مر ومن هذا تبين انه لا يمكن ان يبقى ان جميع الحوادث
حاضرة عنده وهو واحده كما قال العلامة الدواني
في شرح رباعياته وذكر في بيانه في الفارسية جانكه
ذات الهى زمانى نيست بلكه محيط بازمنه است الوان
ثلثه ازل واسمت در حضور [illegible] شبه مغالطه فانه
لا يلزم من عدم تغير الواجب كما عرفت عدم تصور المضي
والاستقبال بالنظر اليه وحضور الامر التدريجي دفعة
والوعندي لا يتغير اصلا واضح البطلان وكيف
يكون المعدوم حاضرا وما ذكره في التمثيل لا ينفعه و
لا يطابق الممثل له الا اذا كان اجزاء الخيط المذ

المذكور تدريجي الحصول ومع ذلك حاضرا دفعة عند
الشخص الانساني وغير حاضر بجميع اجزائه عند الحيوان كا
النمل مثلا ولا ريب انها اذا كانت تدريجي الحصول
لا يكون حاضرا دفعة عند الانسان ايضا كما لا يخفى
عند المتأمل والحاصل انه لما كان امتناع الادراك
بالمعنى المذكور ناشيا من جانب المدرك لضعف
قوته بحيث لا ضعف امكن الادراك وامتناع
الادراك في الزمان ليس من جانب المدرك
ليتخلف القوة والضعف في ذلك بل من
جانب المعلوم لانه يعدم شيئا فشيئا والمعدوم
لا يقبل الحضور فلا يختلف في ذلك قوي
وضعيف البتة فتأمل فيه فصل في انه تعالى لا
نقص فيه قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله
رسالة العلة الاولى لا نقص فيه بوجه من الوجوه و
الكمال الذي بازاء ذلك النقص اما ان يكون
وجوده فيه غير ممكن فلا يكون اذا بازائه نقص

اذا النقص هو عدم الكمال للممكن الوجود واما ان يكون وجوده ممكنا
في الشيء الذي ليس بشيء اذا تصور امكانه تصور معه عليه
تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا انه لا علة للعلة
الاولى في كماله ولا نقص في الوجود فاذا هو الكمال ليس بممكن فيه
فاذا ليس بذاته نقص فاذا العلة الاولى مسبوق بجميع ما هو
خيرات بالاضافة اليه هذا كلامه وفيه نظر لم جوابه واقول
في توضيحه كلما يفيد خيرية وكمالا فاما ان يكون ممكن الوجود للموجود
من حيث انه موجود او لم يمكن لك لا سبيل الى الثاني والا لم يكن
كماله اذ كمال الشيء انما هو الخير الممكن الوجود له ضرورة ان ما يمتنع
ثبوته لشيء لا يكون كماله واذا كان ممكن الحصول له فاما ان يكون
مستدعيا حالات امكانية تمنعه الحصول للواجب بالذات او
لا يستدعي ولو كان مستدعيا لها كان حصوله للواجب ممتنعا فلا
يكون كمالا له لما مر ولو لم يستدعها بوجه في الوجود يكون ممكن
الحصول له وكلما هو ممكن الحصول له فهو حاصل له في نفس الامر اذ
لا يمكن ان يحصل له ما لم يكن حاصلا له في نفس الامر في الحصول الى الشيء
الى تبعية فظهر انه تعالى منزه عن جميع النقائص مستجمع لجميع الكمالات
وان كل كمال للوجود لا يوجب الحالات الامكانية من الكثرة

الكثرة والتركيب والجسمية بل يكون كمالا مطلقا للموجود من
وجه حاصل له فهو كامل في ذاته وكامل بالاضافة الى سائر
الموجودات ايضا فافهم قال الشهرزوري في الشجرة الالهية
ان الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث ذوات
موجودة من غير اعتبار امور مخصوصة كالجوهرية والوضعية
والجسمية والتركيب ونحوها فهي مستفادة من الواجب لذاته
وغير زائدة على ذاته فكل كمال غير زائد هو مستفاد من
الواجب فالواجب اولى بذلك الكمال لان الذي لا يوجد
ما هو اشرف ذاتا لان وجود المعلول انما هو مستفاد من وجود
العلة فيكون بالنسبة تابعا لها فلا يمكن ان يكون مساويا لها
فكيف يمكن ان يكون اتم واشرف منها واتفق الحكماء المتقدمون
على ان الماهية المعلولة نسبتها الى العلة كنسبة الظل من ذي
فالماهية المعلولة انقص واضعف من العلة ووجوه المقدمة قريبة
من العقل لا يحتاج الفطن فيها الا الى تنبيه وهذا قريب
مما افاده الشيخ في الرسالة المذكورة ايضا حيث قال
ان خيرية ما اما ان يكون ذاته مطلقا او مستفاده لكنها
ان كانت مستفاده لم يخل عن قسمين اما ان يكون وجودها
ضروريا في قوام المعلول ان يكون مفيد علة لقوام العلة الاولى والعلم

و العلة الاولى علة له اهف واما ان يكون غير ضروري في قوامه وهذا المبحث فان
في الحج ان يستفيد العلة الاولى خيريته عن ذاته ام لا وذلك لان العلة الاولى يجب ان يكون فاترا بذاته نسبة الخيرية
من اجل ان العلة الاولى اذا لم يكن ذاته مستوفيا لجميع الخيرات
التي هي بالاضافة اليه جميعها باطلان نسبة الخيرية عليها و لها امكانها
و جود فهو مستفيد لها من غيره ولا غير الا معلولاته فاذا مستفيده
معلوله ومعلول معلوله لا خير فيه ومنه الا مستفاد ا منه فاذا
معلوله ان افاده خيرية فانما يفيده خيرية مستفادة منه فيكون
الخيرية حاصلة له لذاته وقد عرفت انها مستفادة من الغير هذا
خلاصة كلامه وحاصله ان الواجب لو استفاد كمالا من غيره
لاستفاد من معلوله لان جميع ما عداه مستند اليه بالذات وكل امر يستفيد شيئا
يجب ان يكون ذلك الشي الذي افاده حاصلا له ايضا فذلك الكمال
يجب ان يكون حاصلا للمعلول ايضا ومعلوله انما استفاده منه بالضرورة
فيجب ان يكون ذلك الكمال حاصلا له بذاته لذاته وقد فرض انه استفاده
من الغير هف ولا يخفى ان المقدمة القائلة بان كل امر يفيد شيئا يجب
ان يكون ذلك الشي حاصلا له غير بينة ويحتاج الى برهان ومع ذلك
منقوض اجمالا ببعض المواد كما لا يخفى ويمكن ان يبين المقدمة
المذكورة بوجهين احدهما ما هو المستفاد في كلام الشهرزوري
في ان المعلول ظل للعلة وح لا بد من تخصيص في كلام الشيخ

الشيخ عليه الرحمة وثانيهما ما يستفاد من كلام الشيخ في هذه الرسالة ايضا
في ان كل معلول فهو مثال للعلة الموجبة وقال ذلك ليس بالاستقراء
ما اوردنا مثله جزئية ثم قال واما من جهة البرهان الكلي فليس بموضع
وانا اقول ولعل البرهان الكلي ان اثر العلة انما هو نفس حقيقة المعلول
وان العلة واثارها ليس الا الاستتباع فلا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع الاثر المعين ومناسبة له ومماثلة خاصة معه بها يكون مستتبعة
لهذا الاثر المعين دون غيره لئلا يلزم ترجح بلا مرجح وقد عبر الشيخ
عن تلك المماثلة التي لا بد ان يكون بين العلة ومعلولها بالتجلي
وقال العلة لا بد تتجلى في معلولها الموجب واما دفع النقض
فيحتاج الى مزيد بسط في الكلام ولعل الذكي يتفطن به بالتامل
فيما ذكرناه سيما ما نقلناه عن الشيخ الرئيس فاعرف ذلك اذا
تحققت ما ذكرناه لك لكن في هذا الفصل عرفت ان كل كمال
وجمال في الوجود فانه رشح وظل من جماله وكماله وان كل نقص
من النقصان اللازم من تنزلات مراتب الفيض والوجود واختلاف
مراتب المعلولات بحسب مراتب البعد من العلة الاولى فنا ميزه
بل نقول قد تبين بما حققناه ان الواجب الحق غير متناهي الكمالات
بحسب الشدة والائمة فانه لو تصورت فوقه يكون المرتبة التي هي

للواجب يكون الوجود للموجود من حيث هو موجود والا لم يكن كمالا له
ولا يمكن ان يكون ممكنه الوجود فقط لان الكلام فيما كان كمالا له
وجه ومثل ذلك الكمال يكون ممكن الوجود للواجب ايضا كما سبق
واذا كان ممكن الوجود كان واجب الحصول له لما مر فهو حاصل له واذ
فرض غير حاصل له هف فاذا يكون صفاته وكمالاته غير متناهية بحسب
الشدة والكمية لا يتصور اتم منها فهو وراء ما لا يتناهى من وجوه
فاحفظ

فصل في انه تعالى ليس نفسا لجسم من الاجسام

اقول ابطال كونه تعالى نفسا لجرم من الاجرام من المهمات اذ قد سلك بعضهم
اليه وهم جمع من الغواة وبيانه في كتب القوم براهين عليه وهي
اقناعيات لا يفيد اليقين ثم ان من الاعاظم قد تصدى لذلك
واورد وجوها غير صحيحة فانا اقول مما هو موافق لمذاق الجمهور
ولا يخالف مذاقهم فاقول مقدمة نسبة النفس ليس نسبة العلة
لا معلولها والا لكان علة نفسا لمعلولها وذلك اوضح البطلان
بل بين النفس والبدن تعلق خاص موجب لتاثر كل منها
عن صاحبه بوجه بل موجب ان يحصل منهما واحد طبيعي وان
يكون شعور لنفسها وبدنها شعورا واحدا بحيث تالف
في الادراك الى ادراك واحد على ما صرح به بهمنيار ولهذا ينسب
كل من الافعال الصادرة من ذاتها او بدنها الى نفسها
نفسها

الى نفسها فيقول تعديت وادركت وظاهر ان كل واحد من تلك
الامور التي ذكرنا لا يمكن ان يتحقق بين العلة وشيء من معلولها
بل نقول ان النفس كالقوة الجسمانية في انها لا تؤثر ما لم يحصل
اثره الا موضع بعد ان يكون لذلك الموضوع وضع فلا يظهر
اثر نفس مجرد ولا جسماني بمادة وصورة فلا يكون علة موجدة
لبدنها نعم البدن موضوع لتصرفات النفس ويجوز ان يكون القوى
ان يكون القوى الحاصلة منه في معلولها لا البدن باجزائها فثبت
ان تعلق النفس بالبدن ليس على العلية والمعلولية
بل نسبة اخرى مغايرة ومباينة لها مقدمة الثانية قد مر ان
للواجب بالذات نسبة واحدة واضافة خاصة
الى الممكنات وهي نسبة العلية والايجاب والاستتباع ولا يمكن ان
يكون له نسبة واضافة اخرى اليه لا يكون تلك النسبة مستلزمة
لها ومنتهية اليها على ما نقل عن العلامة الشيرازي والشهرزوري فان
المحقق لطبيعة ما عدا تلك النسبة في النسب الامكانية والواجب
لا يمكن ان يكون له الى واحد نسبتان متباينتان متنافيتان
وذلك ظ وقد مر مفصلا وبعد ذلك نقول لو كان الواجب
نفسا لجسم من الاجسام وقد مر ان نسبة النفس الى البدن نسبة
جسمانية بل منافية لنسبة العلة الى المعلول يلزم ان يكون

ان يكون لذاته البسيطة وذلك لجسم بعينه الذي هو بدنه تعالى وذلك لنسبتان
متباينتان متنافيتان احديهما النسبة التعلقية التي في النسب الامكانية
والاضافة التي هي العلة ومعلولها المنافية للنسبة الامكانية وهذا نحو
كما مر مرارا قال العلامة شارح الاشراق في مباحث الوجوب انه لا يجوز ان
يلحق آه فصل في انه لا شريك له ان كان واجبان تعدده وهو سطر
وان كان لكنا لزم خلاف المفروض اذ الوجوب والامكان
من لوازم الماهيات لحقيقة الواجب يجب ان يكون بالمقتضى ذاته
ذاته نظرا الى نفس حقيقته من حيث هي يمنع العدم والانعدام واجب
الوجود وظ انه اذا كانت حقيقة ~~واجب~~ الوجود في ذاتها من
حيث هي واجبة كان كل فرد وحصة من تلك الحقيقة بعينها واجبة
واجبا بالذات ايضا ونفي صحة حكمية لو كان للواجب مثل
لكان معلولا لامتناع تعدد الواجب ولا يمكن ذلك الا امتناع علية احد
المثلين للآخر اذ العلة لا بد من ان تكون اقوى اذ العلة لا بد
ان يكون اقوى من المعلول فانه ظل للعلة لا يمكن ان يكون
وذلك المثل معلولا لمعلوله لا معلوله بلا واسطة لانا نقول ا
المحذور في الخرش كما لا يخفى ذات الواجب بالذات
ليست مرتبة كاملة في حقيقة واحدة بجملة المراتب بالكمال و
النقص كما ذهب اليه صاحب الاشراق زعما ان الوجود والنور
حقيقة واحدة ممتلئة المراتب والمرتبة الكاملة العالية واجب
الوجود

الوجود وسائر المراتب لنقصانها ممكن لانا وذلك مستلزم للامكانية
واحتياج في الوجود الى علة سوى مرجح وعلة اذ تلك الحقيقة المختلفة
المراتب من حيث بالكمال والنقص من حيث هي مع قطع النظر عن
الاختلاف واحدة مشتركة بين تلك المراتب المجهولة حصلت في
كل مرتبة من مراتب تحققها ووجودها بنحو واحد او مرتبة مخصوصة
من الكمال والنقص بلا علة في مرتبة الواجبية لا بد لها ايضا من مرجح
مقتض لتلك المرتبة بخصوصها والا لزم الترجيح بلا مرجح فانه اذا وقعت
في تلك المرتبة تلك المرتبة المخصوصة ولم يقع بنحو آخر في مرتبة اخرى
من سائر المراتب التي تقع مع تساوي نسبتها الى جميع تلك المراتب
المحتملة والانحاء المتعددة واذا كانت وقوعها في تلك المرتبة
ايضا محتاجا الى المرجح لا يكون في تلك ايضا واجبا كسائر المراتب
منه لا يبقى لانه تساوي نسبتها الى المراتب ولم يجوز ان يكون
المرتبة الكاملة التي تكون سائر المراتب مقتضية لها لانه لو كان
كذلك لا تختلف مراتب تلك الحقيقة اصلا اذ لا تتحقق الا تلك المرتبة
التي لا اكمل منها ودون ذلك خط عبارة اخرى هذا المعنى الواحد
المشترك بين جميع تلك المراتب المختلفة ان كان لانه هذا المعنى واجبا
واجبا لازما ان يكون في غاية الكمال كان كل مرتبة من مراتب
من مراتب هذا المعنى كذلك فلا يتعدد ولا يختلف اصلا او

لان لازم المعنى الواحد لا يتخلف قطعا وان ما يجب لانه هذا المعنى الجمعي
وملخصه ان يكون في غاية الكمال يحتاج كونه في غاية الكمال ايضا
الى علة بالضرورة فلا يمكن الكامل واجبا واجبا بالذات ايضا
فتدبر هذا الكلام فانه دفع بعض الاغاليط في هذا المقام وفيه
وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض بمفهوم الموجود المشترك بين
جميع الموجودات لانا نقول فرد مفهوم الموجود لان كان
لانه موجود ويصدق عليه مفهوم الموجود ويجب ان يكون واجبا
بالذات وينحصر الموجودات في الواجب ولا يتعدد اجلالا
وان لم يجب لانه موجود ان يكون واجبا بالذات يحتاج في
في كونه واجبا بالذات الى علة ايضا والتزام كون الموجود المطلق
المطلق معللا بذاته المقدسة كما هو المشهور ليس بشيء
كما حقق في موضعه لامتناع كونه معللا بذاته المقدسة واما ثانيا
فلان صاحب الاشراق اورد مثل هذا الكلام ايرادا على
واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب معنى
كلي موجود في الذهن وليس لمشتركة في الخارج بينها فان ما في الخارج
في الخارج ليس مركبا في اصل الماهية وكمالها مثلا حتى يحتاج
يحصل ما هو حاصل لمرتبة مخصوصة منها لمرتبة اخرى بل المراتب
والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل بما هي
لذات الناقص فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم

والاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج
ولا يذهب عليك انه اذا تشبث بما ذكره وهذا الكلام بما جمعه هذا
العظيم في بعض دلائله على التوحيد من ان العقل يحكم حكما
حكما جزما بان الكل يا متحصل لفرد مفهوم كلي بمجرد انه فرد هذا
المعنى لا غير لا لازم ان يحصل لكل فرد من افراد هذا المعنى
الكلي اذ منشأ الحصول وعلامته هي الفردية لا غير فيلزم
تحقق الحصول كلما تحقق الفردية ثم وهذا الحكم ضروري
سواء كان ذلك المعنى المعنى الكلي ذاتيا او عرضيا متواطيا
او مشككا متأكدا وردا لنقض وتعجب دفعه جدا وما
ذكره هذا العظيم في رفع شبهة هذا النقض على دليل ذكره
على التوحيد بكلفات لا يطمئن بها قلب سليم ثم ان كلام
صاحب الاشراق وما جمعه هذا العظيم يحتاج الى مزيد تأمل
وتأمل وفيه مجال اوسع فالاولى ان يسلك في ابطال ما ذهب اليه
صاحب الاشراق مسلكا اخر بعد تمهيد مقدمة هي ان ما به الاختلاف
في المراتب المختلفة في حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص
في حقيقة ما به الاشتراك وليس بخارج عنها على ما حقق في موضعه
فانه يجوز ان يختلف حقيقة واحدة زيادة ونقصانا وقلة
وكثرة وكمالا ونقصا كمراتب الانوار والحرارات فلان

فلا بد من اشتراك اصل الحقيقة والمعنى وما به الاختلاف هو هذا المعنى بعينه
وتلك الحقيقة بعينها لا امر خارج عن تلك الحقيقة فان النور القوي زائد
على الضعيف بنفس النور لا بامر خارج عن معنى النور واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول الحقيقة المشتركة بين تلك المراتب المختلفة اذا اخذت من
حيث هي انما كانت في حد ذاتها بحيث يصلح انتزاع الوجود والموجودية
عنها يجب ان تكون في جميع المراتب كذلك فيكون كل من تلك المراتب واجبا
بالذات بالبديهة اذ لا نعني بالواجب بالذات الا ما يكون في نفسه مصداقا
لصدق الموجود كما مر غير مرة وان كانت من حيث هي في حد نفسها لا يصلح
انتزاع الوجود والموجودية عنها لا تكون ولا تكون مصداقا لذلك
لم يكن شيء من المراتب مصداقا ومبدأ لانتزاعهما فلا يكون
شيء من تلك المراتب واجبا بالذات اصلا بل كل منها ممكنا
بالذات لا بد من ان مهية الواجب يجب ان تكون من حيث هي كذلك
فان قيل المرتبة الكاملة في حد ذاتها يصح انتزاع الوجود عنها دون
الضعيفة قلت قد مر ان ما به الاختلاف بين تلك المراتب هو بعينه
ما به الاشتراك وبين وبديهي انه اذا لم يكن تلك الحقيقة في حد ذاتها
مصداقا لصدق الموجودية لم يكن المرتبة الكاملة منها مصداقا
لها ايضا اذ انما تختص تلك الحقيقة والمفهوم بتلك المرتبة
وان كانت من جهة كمالها وبوسطها ان يكون الكمال قبل الوجوب
فيكون متميزا موجودا قبل كونه واجبا فيكون ممكنا ثم ينقلب واجبا
هذا خلف وان كانت لا حقيقة مع وجود الممكن

انه لا يكون

كفو ولا ضد اما الاول فلان المراد بالكفو اما المساوي في مرتبة الوجود
والاجزاء ومع الانفكاك عنه كالمعية الذاتية والمساوي في القوة
والقدرة او ما هو اعم من ذلك او الشريك في الايجاد كالزوج
والزوجة والكل منتف عنه تعالى اما الاول فلامتناع ان يكون
له معه شيء في مرتبة الوجود لامتناع تعدد الواجب والممكن لاحتياجه
اليه في الوجود متأخر عنه في المرتبة وتحقيق ذلك ان الموجود بحسب
الاحتمال العقلي ثلثة اقسام اما ان يوجد من غيره بان يتقدم عليه غيره
او من غيره ان يكون معه شيء مع ذاته وان يكون لا يصلح ان يوجد الا
مع غيره معية ذاتية وان يكون لا يمكن الا ان يوجد بعد غيره بعدية
ذاتية فالاول الواجب والثاني هو المحال والثالث هو الممكن
ثم لا تمتنع تقدم احد المتعلقين المعية الذاتية على صاحبه
ويلزم ان يكون كل من المتكافئين ممكنا اذ لو كان احدهما ممكنا والآخر
واجبا لوجود وجوده بدون المكافئ الآخر في مرتبة لم يكن
مع غيره بالمعية الذاتية وان كان كلاهما واجبا كان
بين الواجبين تلازم بحكم المعية الذاتية فيلزم ان يكون
احدهما علة للآخر اذ كانا معلولي علة ثالثة فلا يكونان
واجبين واما المعنى الثاني فلانه لو كان الواجب مساويا

للواجب شاء وللقوة و القدرة لزم وجود عالمين فما يليق وقد تبين
وقد تبين بطلان ذلك في موضعه و اما المعنى الاعم فلا امتناع ان
يتحقق ما يساويه في صفة من صفات الكمال لا في كله و اما المعنى
الاخص فلان استقلال الواجب في الايجاد والا لم يتحقق موجود غيره
اصلا فان الواجب واحد و لم يكن له كفوا احد و اما البطلان في
الضد بمعنى الذات المتعاقبة على موضوع او محل واحد
بينهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا محل له كما عرفت فلا ضد له
على اصطلاح الخاصة و اما اصطلاح العامة فالضد هو المساوي
في القوة والمانع ولما كان جميع ما في الوجود معلوله فلا ضد له على
اصطلاح العامة ايضا في انه تعالى لا يدركه الابصار اقول
لا شك في امتناع الرؤية بتلك الجارحة المخصوصة اذ الرؤية
بالجارحة الجسمانية مخصوصة بالجسمانيات على ما حقق في موضعه
وهو منزه عن الجسمية ولوازمها فالواجب لا يمكن ان يدرك
بالابصار قطعا لكن للقائل ان يقول قد ثبت في محله انه يجوز
ان يرى بعض النفوس المجردة الكاملة ذات الواجب
بالعلم الحضوري الذي هو عبارة عن مشاهدة ذاته من غير ان
يكتنفوا الشاهد ولا يحاذيه فاذا جاز ذلك فما المانع
في القول بجوازه في الاخرة بالرؤية الحضورية الحقيقية بلا خلاف
خارجه بل بعض القائلين بجوازها صرح بان رؤية الله

تعالى لا يجب ان يكون بتوسط تلك الجارحة المخصوصة قال شارح
التجريد في جواب استدلال المعتزلة على امتناع الرؤية بقوله لا تدركه
الابصار الادراك بالبصر هو الرؤية اه فانه صريح فيما ذكرنا
فان قلت لم اذا كانت المشاهدة الحضورية عين الرؤية
ولا مانع عنها في هذه النشاة ... لم حصروا الجواز في الاخرة
كما كثر القائلين بجوازه قلت لعل هؤلاء لا يمنعون
الجواز بل الوقوع لعل السر ما قال بعض الاعاظم من ان
النفس سيما الكاملة اذا شاهدت المبدأ الاول والتذت بلذات
مشاهدته فلو اقبلت بكليتها الى عالم التجرد وكلما ازداد اقبالها
اليه ازداد نقص توجهها الى ذلك العالم نقص توجهها الى تدبير
جسمها بل يعرض عنه بالكلية فتبطل الارتباط بها وتفسد ويختل
ويبطل نظام اعضائه فلم يبق حيوة بدنية لا جرم حفظها
بالبدن بالكلية فان حفظ البدن من آثار الجود المدبر
كما هو المشهور وبهذا ظهر سر الآية الكريمة الحاكية عن سؤال
موسى ع فانه لما سأل عن الرؤية وهي المشاهدة الحضورية واجاب
بلن تراني اي ما دمت في هذا البدن ...

هذا معاني التورية لا يرالى ابن آدم وهو حي انما حال حشو البدنية
فان قيل فلا يكون يمكن الرؤية مع تعارا لحجوة انشاء الا فرادية
ايضا قلت لعل البدن في الآخرة غير حايل للنفس ولا يحجب
عن البدن بالكلية ولا شغلها شان عن شان هذا ما خطر بالبال
ولا يعع ان ما ذكرنا ليس تو حيها لكلام الاشعرة فان جمهورهم
جرحوا بجواز روية الله بعد ما صارهم بل تو جيها للآيات والاخبار
لئلا يلزم الجهل خصوصا على مذهبه في انه تعالى لا يمكن تعقله بكنه
بكنه حقيقته قد استدل بعض انه لو جاز لجاز ان يحصل مثله
في ذهن منا الا ذ لم ان و ذلك مح لان الواجب لا مثل له بل
يلزم ان لا يكون وجوده عين ذاته وحقيقته وقد مر انه يجب ان
يكون حقيقته انيته اقول هذا الدليل لو تم انما يدل على امتناع
تعقل كنه ذاته بالعلم الحصولي ولقائل ان يقول بجواز تعقله بالحضوري
وليس فيه ما يدل على بطلانه وبعض الحكما استدل بوجه آخر فقال
انك اذا رجعت وجدانك تعلم انك لا تعرف الغايب الا بالمشاهدة
معناه ان كل ما صدقت سابقا في كيفيته فلا سبيل لاشتهيك الا ان
تقرب لك مثالا من مشاهدتك بالحس الظاهر او الباطن في
نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه
فجوابه انه لا بد كما تعلم نفسك يعلم الجواب واذا قلت

قلت كيف يعلم الاول شيئا كما تعلم انت غيرك واذا قلت كيف يعلم
واحد بسيط سائر المعلوم شيئا كما تعلم جواب مسئلة واحدة
من غير تفصيل ثم تشتغل بتفصيلها فاذا قلت كيف يكون علمه بالنجح التنبيه
مبدأ وجود ذلك الشيء كما يكون توهمك السقوط على حايط
عند المشي عليه مبدأ السقوط فاذا قلت كيف تعلم الممكنات
كلها بعلمه التام باسبابها كما تعلم حرارة الموضع الصيف القابل
بموضعك بحصول اسباب الحرارة واذا قلت كيف يكون ابتهاج
بكماله وبعنايته قلت كما تبتهج اذا كان لك كمال تميز به عن الخلق
واستشوت ذلك الكمال والمقصد انك لا تقدر على ان تعلم شيئا
من الله الا بالمقايسة على ما في نفسك يكون ذلك ايمانا بالغيب
نعم قد في نفسك اشياء تتفاوت بالكمال والنقصان فتعلم من هذا
ان ما فهمته في حق الاول اشرف واعلى مما فهمته في حق نفسك
فيكون ذلك ايمانا بالغيب مجملا والافتلك الزيادة التي توهمها
لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك فاذا
الاول امرا ليس نظيره فيك فلا سبيل لك الا ما فهمته اليه وذلك هو ذاته
فانه وجود بلا ماهية ومنبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون موجودا
بلا ماهية فلا يمكن ان يضرب لك مثالا في نفسك فلا يمكنك فهم

حقيقة الوجود بلا مهية وحقيقة ذات الواجب وخاصيته وهو انه موجود بلا مهية
زائدة على الوجود وان انيته ومهيته واحدة وهذا لا نظير له سواه
فان ما سواه جوهر او عرض وهو ليس جوهرا ولا عرضا وهذا اعم لا يحتمل تعالى
للملائكة فانهم ايضا جواهر وجودهم غير مهيتهم وانا وجوده بلا مهية
ليس الا لله فاذا لا يعرف الله الا الله فان قلت بعلمنا انه
موجود بلا مهية زائدة وانه حقيقة الوجود المحض وهو علم بما اذا
لم يكن علما به قلنا هو علم بانه موجود وهذا امر على ذلك انه ليس
عن المهية سلب انه ليس [illegible] هو علم في المعاملة [illegible] فان زيدا
ليس بصانع ولا نجار فانه ليس علما بحقيقته بل هو علم [illegible] وعلمك
بارادته وحكمته فرع كله في علمه نفيه او غيره وعلمك انه عالم بنفسه
ملازم لمحل من لوازم ذاته لا حقيقة ذاته وان حقيقة ذاته هو
الوجود المحض بلا مهية زائدة فان قلت كيف يسع معرفة الله ينبغي ان يعرف كيف
انا معرفته محال وانه لا يعرف غيره وانا الذي يتصور من صفاته وافعاله
ووجوده المرسل ونفي المثل عنه واما ان يعلم وجود بلا مهية على ما ليس
في وسعه [illegible] فلا يعرف سواه ولذا قال لا احصي ثناء [illegible] واقول ينبغي انه
لا يمكن معرفته بالمشاهدة الحضورية لاحد الا ذاته وصفاته و
ما سواه من الموجودات الخارجية لا يمكن ان يعرفه بالحصول والحق
انه ليس بحق بل الحق انه اذا حقق لا موجود خارج ما لم
يكن ذلك الا عالما بالمشاهدة الحضورية على ما حققه المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعرف كنه حقيقة

حقيقة الواجب بالمشاهدة الحضورية ولا حاجة فيها الى المقايسة بالمشاهدة
فانه يشاهد بنفسه على هذا التقدير فتأمل ثم اقول يمكن ان يستدل عليه
بما يستفاد من كلام بعض المحققين من العارفين من ان العلم بكنه حقيقة
الشيء لا يحصل الا لنفس ذلك الشيء او لعلته فان حصول الشيء لعلته وحصوله
لعلته متأن للعلم بكنهه وعدا هذين ليس علما بكنهه وحصوله لنفسه او حصوله
لعلته على حقيقته بل حصوله لعلته اتم من حصوله بنفسه فان نسبة
العلة الى مصدر الشيء اليه نسبة الاصل الى العكس ولا ريب في ان
الاصل انسب بالعكس من العكس بنفسه وتحقيق هذا الكلام يستدعي المقام)
فلا يمكن لاحد من الممكنات المعلولة لذات الواجب ان يعرف كنه
حقيقته لا بحصول صورته ولا بحضور ذاته فتدبر ولا حد ان
يناقش في ان حصول حقيقة الشيء بصورته ليس علما بكنهه بل بكنه الحقيقة
الحقيقة وايضا كون احد الحقيقتين المتحدتين علما بكنه الحقيقة الاخرى
المباينة لها عنها مستبعد مستنكر على ما يحكم به الفطرة فالاولى ان
ان يقال قد ثبت فيما مر انه لا يمكن ان يحصل مثل حقيقة الواجب في ذهن
من الاذهان فلا يمكن ان يعرف كنهها بالحصولي ولا بد المشاهدة
الحضورية من علاقة وجودية بين العالم والمعلوم مثل الحصول المعلوم
والآن ان يشاهد كل صالح للعالمية كل موجود نفسه والعلاقة
المتصورة بين ذات الممكن وذات الواجب المسماة بحصوله له
ليست الا علاقة المعلولية ولا شك في انها علاقة ضعيفة لا يوجب

العلم بكنه حقيقة العلة وايضا ان العلم بحقيقة الشيء انما يتحقق اذا حصل للعالم بها وحصول الشيء للشيء اما حصوله بصورته وقد مر انه يمتنع حصول ذات الواجب وحقيقته بصورتها لشيء من الاشياء واما حصوله للشيء بنفسه وهو يتحقق في علم الشيء بنفسه واما حصول المعلول للعلة فلا يتصور في الواجب بالنسبة الى الممكنات واما حصول العلة للمعلول وهو حصول يوجب الاستلزام العلم بكنه حقيقة العلة فلا يمكن ان يحصل العلم بحقيقة الواجب بشيء من انواع العلم لواحد من الممكنات المعلولة له وهو المطلوب

قال يعقوب بن اسحق الكندي انه اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان الاول لا يعلم الجزئيات هذا مؤيد لما قلنا فان قلت فقد صرح بعض الاعاظم وانت تعلم بالقول ان العلم الحضوري بالشيء قد يحصل بالاشتمال من المعلول لحصوله به فلا يجوز ان يحصل العلم الحضوري بكنه حقيقة الواجب لشيء من الاذهان فالواجب انما يعلم بالعلم الحصولي بصفاته ولوازمه فالعلم بالصفات واللوازم يوجب الاشتمال على شيء هو كنه الحقيقة بل لا بوجه الا ان هذا ضعيف فانه قال ان المراد بالواجب الذاته اجل الكلمات والكمال لانه لكل حال وكمال فانه ربما لم يأت اقول تقرير كلامه

على تقرير كلامه

كلامه بوجه لا يكون مشوشا يا ايها الخلاف ما قلنا انه يقرر مقدمتين قرر اصحاب الاشراق اولهما ان الانوار الحسية والعقلية كلها واحدة حقيقة وثانيهما ان الادلة البصرية اي شدة هذه حضورية للمبصر ما عدا البصر فلا فرق بينها وبين المشاهدة الحضورية والعلم الحضوري مطلقا الا كون البصر يعد لتلك المشاهدة في الادلة البصرية دونها وبعد تقريرها نقول اذا لم يمكن اكتناه نور الشمس اضعف جميع الانوار العقلية بالمشاهدة الحضورية فالامور اولى وفيه ما فيه كما عرفت من امتناع حقيقة الواجب والممكن فتذكر ولا يبعد ان يقال ان كون الانوار مطلقا في شيء واحد وما حمله نبا ان يبهما مع اختلاف مراتبها على التنازل كاف في ذلك ولا يجب اتحادها في الحقيقة فتأمل فيه وفيه بعد ما فيه في المقام كلام وهو انه اذا جوزت ان تعلم الممكنات ذات الحق بالشهود الحضوري لعلاقة المعلولية ولا ريب ان في العلم الحضوري انما هو نفس ذاته لا لاوجه من وجوهه فكيف تتصور ان لا يعلم بالكنه والمعلوم في العلم الحضوري ليس الا نفس حقيقته لا غير واقول تعلق على لا يمكن للمعلولات ان تشاهد ذاته الا من وراء حجاب او حجب بما هو مختص فان قلت المراد الاول لا حجاب بينه وبين الحق اصلا فيشاهده حقيقة بالكنه وهو خلاف ما حققته قلت كلا فان معلول الاول لا يشاهد ذاته الا بتوسط مشاهدة نفس ذاته فلا يمكن ان يشاهد الا من وراء مشاهدة نفس ذاته ويؤيده ما في الفصوص

والمعلوم

الفصوص وشرح بعد ما تبين الحجب الظلمانية والنورية وان الغاية بين العالم
عين الحجاب على نفسه اى الحاجب اياه عن شهود الحق فاذا كان العالم عين
الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ولا يدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدرك
اى العالم الحق ادراكه لنفسه بانه لا يدرك الحق بنفسه فبان ان
ادراك الحق نفسه انما هو بذاته من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء
الحجاب فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع اى حجاب تعينه وانيته عن ادراك
الحق لا يرفع ذلك الحجاب عنه بحيث لا يبقى اصلا وان لم يبق الشهود ويبقى له
حكم فيه فانه وان امكن ان لا يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه
باقيا فيه ويكون شهوده بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجب
بالكلية انتهى وهو صريح فيما حققناه فتأمل فيه تعرف
حقيقة ما حققناه لك . ثم انه بقي الجواب عن الوجه الرابع كما
ورد به الشرايع ثم انه يرد عليه اما الحضور المشاهد او بالحواس كما بين
في موضعه وصرح المحقق الدواني والشيخ الرئيس واتباعه كما ذهبوا ان
الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون معلوما بالذات وشيء هذا اما العلم
الحضوري لا الا علم الشيء بنفسه لا يضطر الى القول بان الواجب
لا يدرك الاشياء بوجه جزئي بذاته ثم امتناع حصول الموجودات
الخارجية عنده على ما تقرر عندهم ولا يخفى على من له ادنى ان ما ذكره في بيان ان
الموجودات الخارجية لا يمكن ان يعلم بالحضور في غاية الضعف وقال

زين الدين مرحوم

وقال بعض المحققين اعلم ان المعلوم ليس هو الصورة الموجودة في خارج
وجودا عينيا لو كان كذلك لكان لكل موجود وجود عيني معلوما لنا وهذا
التالي مح ولكنا نعلم المعلوم المعدوم وهذا اصح والدليل على ان التم
انا نحكم على اشيا معدومة كالخلا حكما صادقا فانا نحكم انه غير موجود
ولو لم نكن الخلا متصورا لنا ما حكمنا عليه بشيء وايضا لو كان المعدوم
لا متصور لما كان الكذب واقعا في الاقوال لان قولنا هذا الكلام
كذب معناه ليس له وجود في الخارج الخارجي مطابق فلو كان كل
متصور في الذهن معبر عنه بعبارة امرا موجودا في الاعيان لما كان
لقولنا هذا الكلام كذب معنى بل كانت الاقوال كلها صادقة
اذ لها مطابق في الوجود الخارجي وقد تبين ان المعلوم ليس هو الموجود في الاعيان
في الاعيان بل كان ذلك معلوما بالوجود وان القول في المحسوس هكذا
واقول هذا الكلام في نهاية الضعف فانه لا يلزم من جواز كون الموجود
الخارجي معلوما في الجملة ان يكون كل موجود خارجي معلوم لكل احد
لجواز ان يكون معلوميته مشروطا بشروط لا يتحقق في كل موجود
خارجي بالنسبة الى كل احد وايضا لا يلزم من معلومية الوجود
الخارجي انحصار المعلوم فيه حتى يتم لو كان الموجود الخارجي
معلوما لنا لكنا لا نعلم المعدوم بل الحق الحقيق ان التالي لكن

عبارة عن حصول ذلك الشيء لكن له صلاحية العالمية وحصول الشيء الذي قد يكون
بصورته وذلك في العلم الحصولي الذي عبارة عن الوجود الذهني وقد يكون
بذاته وذلك في العلم الحضوري وليس كل موجود خارجي حاصلا بذاته لكل احد
بل انما يحصل الموجود العيني بذاته لامر اذا تحقق بينهما علاقة وجودية مستلزمة
لحصوله كالعلة والمعلول فان بينهما علاقة وجودية موجبة لحصول ذات
المعلول في وجوده العيني لذات العلة بل الحصول في ذات العلة لذات المعلول ايضا
ضعيفا واذا لم يكن بين امرين علاقة وجودية كذلك لا يكون احدهما حاصلا
للاخر فلا يلزم من كون معلومية الموجود الخارجي بالذات بحضور نفس ذاته
العيني للعالم كون كل موجود خارجي معلوما لكل احد ولا انحصار المعلوم
في الموجود الخارجي بل الموجود العيني قد يكون معلوما بالذات ومشاهدا بالحضور
اذا كان حاصلا بنفس ذاته للعالم وقد يكون معلوما بالعرض اذا كان
حاصلا بصورته لا بذاته والمعدوم في الخارج قد يكون معلوما اذا حصل
صورته للعالم فالموجود العيني يجوز ان يعلم ويشاهد بنفس ذاته ولا
يلزم محذور اصلا فظهر انه ليس في كلام هذا المحقق بان ثم خلاف لما ادعاه
من امتناع كون موجود الموجود العيني معلوما بالعلم الحضوري اصلا
والحق خلافه وبعد ذلك نقول لا ريب في ان الموجودات معلولة
لذات الواجب الحق وقد عرفت ان المعلول حاصلا بنفس ذاته

بنفس ذاته العيني لعلته على ما بين المحقق في شرح الاشارات فجميع الموجودات
بنفس ذواتها معلولة له تعالى بالعلم الحضوري فهو عالم بها بالوجه الجزئي
لكن اورد انه سميع الخ والعلم بالبصر والسمع الا بالوجه الجزئي غير معقول
فمن قال انه لا يعلم الجزئي الا بوجه كلي فقد بعد لكنا كونه لانه لا يصح
الا نحو في ابحاثه ومن قال انه في حضور الموجودات عنده كون فقد
اخطأ لانه لا ينكر من ضروريات الدين فانا قيل من ضروريات الدين
انه سميع الخ وهو غير متصور بدون الادراك بالوجه الجزئي على ما مر قلنا
انهم لا ينكرون كونه سميعا بصيرا ولكن اولوها بالعلم بالمبصرات
والمسموعات كما قال الشيخ الاشعري فكلا تكفيره لا يصح تكفيرهم ايضا
تاما من في انه تعالى ليس فاعلا موجبا بل هو مختار اقول الفاعل على اربعة
اقسام الفاعل بالطبع وهو ظ والفاعل بالرضا وهو الذي يصدر عنه
الفعل مقارنا للعلم به والشعور به من غير تقدمه اليه والفاعل
بالعناية وهو الذي يصدر عنه الفعل بعلم وهو شعور فيكون
العلم به سببا وموجبا له من غير تقدمه اليه والفاعل بالقصد
وهو الذي يصدر الفعل بالارادة والقصد اليه قد ذهب من القدماء
الى انه تعالى فاعل بالمعنى الاول وصاحب الاشراق ومتابعوه بال
الثاني والشيخ في الثالث والجمهور في الرابع وانت خبير بانه

ان الفاعل بالمعنيين الاولين فاعل بالايجاب وما هو فبطلان الايجاب يبطلها
كما حقق في موضعه وقد مر اليه الاشارة ان العلم حاصل بعلمه المستلزم الوجود انه
علة لجميع الممكنات فيكون عالما بجميع الموجودات اذ العلم انما هو حصول المعلوم لمن
له صلاحية العلم اعني الذات المستقلة والواجب قد حصل له معلولاته وهي متصل
وان افعاله تعالى واقعة على ... في جميع الموجودات الممكنة المحكمة المتقنة والفعل
المتقن يدل على العلم على ما هو المشهور لامتناع صدور الافعال المحكمة الا بالعلم
على مقارنة العلم للافعال لا على تقدمه عليه فلا يلزم حادثيته ان لا يكون فاعلا
بالمعنى الثاني اصلا لان احكام الفعل انما يدل على تقدم العلم به على ايجاده و
وكونه مختارا كما لا يخفى فان فرغنا من آيات الافاق والانفس قال جالينوس
في كتاب ... في منافع الاعضاء اني بعد ما عرفت هذه المنافع عرفت
ان خلق الانسان ومنافعه ليس باتفاق بل من فعل حكيم عليم وقد لاح
ان المصالح والحكم لا يتصور الا ان يكون العلم بها سببا لتلك الافعال
ولا يلزم منه على ما قال المحقق الدواني الا توقف فاعليته تعالى التي
هي صفة اضافية على صفة الذاتية ولا محذور فيه ولا يلزم ايضا
كونه منفعلا عن الغير ولا استكماله اصلا فتامل وبعد ذلك نقول
اذا ثبت ان الواجب تعالى ليس فاعلا بالمعنيين الاولين المسلمين بين الا...
بقي ان يكون فاعلا بالمعنيين الاخرين الا ان الشيخ الاشعري ومتابعيه
قالوا لو كان فاعلا بالقصد لزم ان يكون فعله معللا بالغرض

لكن
بالغرض فيكون مستكملا بالغير ولمانع ان يمنع كلتا المقدمتين
اما ان منع المقدمة الاولى فخروج عن الانصاف فان القصد والارادة
على ما صرح به بعض المحققين هي نفس المحبة او مستلزمة لها فكيف يقصد
شيئا ولا يحب واذا احبه كان غرضا اذ الغرض هو المحبوب
لذاته المترتب على الفعل فان قيل منع المقدمة الثانية ايضا خروج
عن الانصاف فان كل محب لشيء فان وجوده له بحيث ... خير
في حقه وعدمه اياه الم وشر فضرره قلت كلام لا يجوز ان
يقصد احد شيئا ويحبه لمجرد انه خير في نفسه لا انه خير له فان الخير
يجوز ان يحب الخير لانه خير في نفسه لا طلب منفعته اذ دفع مضرته كما
توهم من لم يجد تلك الحالة في نفسه وجدانيا فاعلا ذلك
ثم اقول يجوز ان يحب الواجب معلوله ويريده لاجل نفس
ذاته المتعالية فيكون ذلك المعلول محبوبا في مراده له بالغرض
الغرض اذ الحق الاول يعشق ذاته فيحب آثار ذاته لاجلها
لاجلها لان كل من يحب شيئا يحب آثاره لاجله ولكن المحبوب
في الحقيقة ذلك الشيء لا الآثار مثلا اذا احببت شيئا لاجل
... فالمحبوب في الحقيقة ذلك ... قد صرح بذلك الشيخ في
التعليقات فالواجب الوجود معلوله واراده لاجل ذاته

ذاته وكيفيته اثر ارادة لا يلزم الا الاستكمال بالغير اذ المحبوب
حقيقة هو ذاته وبتبعه محبوب بالعرض لا يجب ان يكون
وجود حالة وبهجة هو المحبوب حقيقة غير ذات الاله
الاعلى حتى يلزم ان يكون فاعلا بالقصد والارادة للاستكمال
استكماله بالغير اصلا على ما زعم الشيخ بل نقول المشهور
المقرر عند الجمهور حتى الشيخ ومتابعيه ان كل علة مقتضية
مقتضية للمعلول يشبه ان اقتضاءها لما كان بالشعور
بما هو مقتضاها يكون عين ارادتها له وقصدها له كما قال
بعض اتباعه قال بعض المحققين اقتضاء الشيء للشيء
اذا كان مع شعور بالشيء المقتضى هو الارادة وان
كان بدون شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل
الطبيعي والارادة الا ان الاولى يقارن
الشعور بخلاف الثاني ولهذا ترى القدماء كثيرا ما
ينسبون الى الطبائع الشوق وينسبون للطبائع
غايات وما هذا الا الفرق الذي يجدونه
بين الميل والارادة لا في الحجر الذي سقط
من السطح ان كان محبا للسقوط يجب ان تكون
ارادته لانا نقول ان المتحرك هو بدنه و

بدنه وسلطه غير ارادي ولا معه شعور وحركته في الطبع نعم لو فرض كون الحجر
السفل وكان له شعور بذلك كان ذلك حركة ارادية وفي كلام
بعض الافاضل ما يؤيد هذا ايضا حيث قال ولا مضايقة في ذاته معلولاته
معلولا له يكون قاصدا اذ ارادة الشيء ليس الا قصده واقتضاءه
ولا يخفى عليك انه اذا كان اقتضاء العلة مع الشعور بالشعور به
عين ارادتها له وقصدها اياه يجب ان يكون كل فاعل بالعناية
فاعلا بالقصد والارادة ايضا فما ذهب اليه الشيخ ان
الواجب الحق فاعل بالعناية لا بالقصد والارادة غير حقيق
بالتصديق فانه اذا كان فاعلا بالعلم والشعور يكون فاعلا بالقصد
والارادة على ما ذكرناه لان كل علة فاعلة مقتضية لمعلولها
كما هو المشهور المسلم عند الجمهور فتأمل فيه وتدبر فيما نقول
قد ثبت مما تقرر ان الحق الواجب ليس فاعلا بالمعنى الاول اي
هو ليس بفاعل موجب بل هو اما فاعل بالعناية او بالارادة
وعلى كل تقدير فهو فاعل مختار لان الاختيار على ما هو الحق الحقيق
بالتصديق هو الايجاد بالعلم والشعور والمشيئة وقيل هو صحة
صحة الفعل والترك وامكانهما امكانا وقوعيا على ما يفهم
اذ امكانا ذاتيا بالنظر الى ذات العلة كما زعم بعض والا
لزم ان يكون الفاعل بلا شعور وعلم بل بالطبع اذا امكن

اقتضائه تاما بل يكون مشروطا فاعلا بالاختيار لصحة الفعل والترك
عنه بالنظر الى ذاته من حيث هي بل نفس الامر ايضا لجواز عدم بعض
الشرط بل لا بد لك ان يعتبر الاختيار بالنسبة الى الفعل والترك من زيادة
قيد آخر وهو كون التاثير والايجاد بالشعور والارادة واذا زدت
هذا القيد تستغني عن ذكر الصحة فان ما ان الصحة الذاتية لازمة
من كون الفعل بالشعور والعلم المقدم ثم ان الفعل ان كان
مشروطا بالعلم يجب بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هي ذاته وهو
ان العلم عين الذات فانه معتبر بالاعتبار بالنفس واما الصحة الوجوبية فلا مدخل
لها في معنى الاختيار اصلا كما لا يخفى على المتدبر العارف فتدبر واحفظ
هذا التحقيق فانه به حقيق ثم ان كونه تعالى فاعلا بالقصد محل نظر اذ القصد
لا يمكن ان يكون متغايرا له تعالى بناء على ما مر ولا يمكن ان يكون عين حقيقته
بالضرورة فتامل فيه فالا ظهر انه فاعل بالعناية لا بالقصد فارادته علمه بعينه
فان قلت لا ريب انه تعالى علة لجميع الممكنات ومن جملتها المتنافيات
مثلا فلو كان علمه تعالى سببا لوجود الاشياء لزم وجود المتنافيين واجتماعهما
واجتماعهما باطل فليس لمجرد علمه تعالى سببا مطلقا لوجود ذلك الشي بل
علمه بما هو الاصلح والاولى لا غير على ما هو المشهور من ان علمه تعالى بالنظام
الاصلح فانه هو العلم من جهة انه سبب صدور الممكنات عنه قدرته ومن حيث
انه كاف في وجوده ومرجح لطرف وجوده على غيره ارادته قالوا

قالوا اذا كان العلم فيا قد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي
على شاهق او جدار ضيق اذا غلب عليه توهم سقوطه وكتاثر
النفوس بالوهم والوليه فلا يبعد ان يكون علم الاول
سببا لوجود الممكنات في الخارج هذا وتبين بما ذكرناه انه
تعالى لا يفعل الا ما هو خير وهو غاية حكمة وبالجملة انه الاكمل
والاتم والاصلح بالنظر الى نظام الكل في نفي الالم عنه تعالى
والجمهور ان الالم ادراك المنافي من حيث انه مناف واللذة
هو ادراك الملائم من حيث انه ملائم قال بعضهم ولا
ينبغي ان يطلق ان الالم عبارة عن صفة سبب ادراك
المنافي بل عنه فلا يتصور ملاقاة المنافي للقوة المدركة
مع الادراك الا وتحدث الم الالم وتحقق معناه وهو
وان فقد عدم كل ما سواه وكذا اللذة ادراك الم
عام وسعي في الم واللذة وفي الم الالم ولا لذة فهو
منزه عنه وعليه وقال بعض الاعاظم والذي احب انه اقول
ان اللذة حالة وكيفية نفسانية متابعة لازمة
لادراك الملائم من حيث هو الملائم وذلك

وتلك الكيفية وجدانية والا لزم نيل لذة الحلاوة بتخيل العسل
ولو قيل انها ادراك الملائم من حيث انه ملائم وادراك
الملائم حصل مفقودا او ثبت ما ادعيناه فان الحق
ان الصورة العلمية حسية او خيالية مساوية حقيقة و
ماهية لتلك الصورة الخارجية فصورة الحلاوة الخارجية
الحاصلة في الخيال حقيقة الحلاوة فلو كان اللذة ادراك
حقيقة الحلاوة لكانت تلك الصورة لذيذة بل الحق ان
تلك الصورة قد يحصل في الحس المشترك فيوثر في محلها
فيتبعها حالة اخرى ملائمة فيحصل بتلك الحالة فنفس تلك
الحالة لذة وادراكها التذاذ وقد يحصل في الخيال ولا يتبعها
تلك الحالة حيث لا يوثر في المحال وموضوعه لمانع وبعد
ذلك نقول لا ريب انه تعالى لا اله سواه كان اللذة
قيل انه ادراك الملائم او حالة وجدانية تابعة له لا انه
ما سواه من الموجودات معلولة لذاته وذاته مقتضية لها دائما
ولو بالوسائط ولا ريب ان مقتضى ذات الشيء لا يكون منافيا
له اصلا بل لابد ان يكون مناسبا وملائما له سيما اذا
كان عالما بانه مقتضى ذاته وصادرا منه واما اللذة فان

لك

فان قيل انه نفس ادراك الملائم فلا شك انه يلتذ اشد
التذاذ بادراك ذاته وصفاته فان اللذة
تختلف شدة وضعفا كمالا ونقصانا باختلاف
العالم والمعلوم والادراك وكونه الادراك كمالا
ونقصانا ولا شك ان الاول منبع كل كمال وجمال ونظام
ويعكس لذته بالنسبة الينا كر واصابه بالنسبة فاضل وقال
ارسطو لو لم يكن له من اللذة بادراك جمال ذاته الا ما لنا
من اللذة بادراكه لما التفتنا الشقيقة الى جماله وفطنا نظرنا
عما دونه وشوهنا عظم جماله وحصول الكل على احسن النظام
منه وانقياده على سبيل التسخير ودوامه ازلا وابدا
منه عن امكانات تغيرات لكانت تلك اللذة لا يقاس بها لذة
تلك لان ادراكه لذاته لا يقاس بادراكنا فانا لا ندرك
من ذاته وصفاته الا امورا جملية يسيرة فليحصل معاليه
من بحث له اللذة ويقول انها نفس ادراك الملائم
من حيث انه ملائم فاما لو قيل انها حالة وجدانية
تابعة لادراك الملائم فان ظهر على ما قال بعض الافاضل
الافاضل عاطل خلوه عنها وكذا الطبائع اللهم اسهاح

الابتهاج والسرور وما يشاكلهما واما العشق بعد اشتمة اكثر
المعصفي ونالوا انه على ذاته والظاهر ان منع العشق لا زم لبلي
الادراك وكماح لا نتغير حق يصح ان يكون على ذاته المتبالية
وذلك يحتاج الى مزيد تامل وتدبر فتدبر مرحلة لاوهام سطحية
انك قد عرفت في النص الفصول السابع ان الواجب تعالى شانه
ليس حالا ولا محلا وان نسبته الى الممكنات العلية والايجاد فقط فهو
تعالى شانه ليس مادة ولا طبيعة ولا نفسا ولا عقلا فمن توهم من
المتصوفة انه تعالى ذات واحدة متصورة بصور مختلفة اي مورد
الاشيا فقد توهم باطلا فان تلك الذات ليست الا مادة الكل والواجب
والواجب يمتنع ان يكون مادة والا لكان محلا وهو ممتنع كما مر
وكذا في توهم منهم انه تعالى قوة سارية في جميع اجزاء العالم يكون
في كل منها مبدأ خواصه وآثاره لان تلك القوة طبيعة الكل وهي
حالة سارية في الاجسام مبدأ لصدور الاثار عنها والواجب
لا يمكن ان يكون حالا ولا متعددا بل هو الفاعل المستقل في الوجود
وكذا في توهم منهم انه تعالى ذات واحدة نسبتها الى العالم بجميع
اجزائه كنسبة نفوسنا الى ابداننا لان تلك الذات ليست
الا النفس الكلية المتعلقة بالعالم باسره والواجب كما مر يمتنع ان
يكون نفسا لمعلولاته والا لتعين نسبتها اليها كما
مشرو ما وكذا في توهم منهم انه تعالى نور كلي محيط بجميع الاشيا احاط كلية بحقيقة
بحيث يكون سائر الحيوانات بالوجود تكون كلها شمس يستفيد الوجودات
الكمالات فان هو النور انما هو العقل الكلي اذ ما يصدر من الاول الحق
بالذات انما هو العقل وما عداه من مبداية الجوهريات وافاضة الكمالات
فانما يصدر بتوسط العقل ولا يمكن ان يصدر عنه بلا توسط ولما قسم
في الاخير مجال ولقد احسن من قال پاکست از انکه عاقلان گفتند
پاکتر زانچه عاقلان گفتند على ما راى بعض الاعاظم وهو الجامع اول
الاول والغافل ما لكن اول الآخر والقاف عكس ما نظم الناظم وبروك
فتدبر واتل قوله تعالى شانه سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين في كلمة على ربك ما الموجود
بانواعه اعلم ان العلم على ما يشهد به الحدس الصحيح بل
الفطرة السليمة وضرب من التتبع والتفحص ونوع من التجارب والاعتبار
انما هو حصول شيء لامر مستقل في الوجود حصولا حقيقيا او حكميا فا
فالعلم على ثلاثة اقسام الاول حصول شيء بنفس ذاته العينية
لامر مستقل في الوجود حصولا حقيقيا كعلم العلة بنفس ذات
المعلول فان نفس ذات المعلول بحسب وجوده العيني حاصلة لعلته حصولا
حقيقيا على ما صرح به المحقق في شرح الاشارات فيكون العلة عالمة
بنفس ذات العينية للمعلول وبنفس ذاته العينية معلولا لها بالذات

الغلط فلا ... بل يكون ... الاول الحق ... بلا ... ما يصدر ... الاعلى ... عنه بالذات ... هو العقل ... وفي ذلك ... ان

الثالث ان حصول الشيء بنفسه لنفسه في ذاته العينية بامر مستقل حصولا حكميا وذلك
حصول الشيء بنفسه فانه في حكم حصول الشيء للشيء وليس ذلك حصول حقيقي
كما لا يخفى فالامر المستقل الذي هو حاصل لغيره لا بذاته بنفس ذاته وكل
منهما في هذا القسم يكون علما حضوريا وهو حضور الشيء بنفس ذاته
العينية له صلاحية العالمية بهذا الاعتبار قيل العلم انما هو حضور شيء
لمجرد او عدم غيبة شيء عن مجرد الثالث حصول شيء بصورته لا بنفس ذاته
العينية لامر مستقل حصولا حقيقيا وذلك هو العلم الحصولي الحاصل
بحصول صورة الشيء للعالم به كما في نفوس الانسانية بما يحصل في ذاته
او آلاته من صور الموجودات العينية لامر وفي تفسير العلم بحصول
صورة الشيء في العقل انما اعتبر هذا القسم فقط لا غير بل نقول حصول
العلم مساوق للحصول والوجود مطلقا فكل موجود يكون معلوما
وعالما الا ان يمنع من ذلك مانع كحصوله لغيره فان ما هو حاصل لغيره لا يحصل له
لنفس ذاته بل لا يحصل له شيء اصلا على ما هو الاشبه فان القائم بالغير
انما حصل له يكون انتيه بعينها انية محله فلو حصل له شيء بحسب الحصول
او الانية يكون الحصول حصولا لمحل الخارج للمحل فيكون المعروض
حصوله حاصلا حصولا لمحل الصورة والعرض لا لنفسها فان كل
صورة وعرض ذات الحلول كل امر قائم بغيره محجوب في حد ذاته نظرا
الى نفس ذاته ليس له حصول فكيف يتعلق ويرتبط بنفس ذاته حاصل
دائم الحصول وثبت صحيح ما ذكرنا من ان العلم مساوق للوجود الا

في علمه تعالى

الا المانع ان كل موجود حاصل وظاهر منكشف عنده متميز واعتبر نسبته
الى امر صالح لان يكون هذا الشيء ظاهرا له منكشفا عنده متميزا
لديه كان بهذا الاعتبار معلوما وذلك الشيء المنسوب اليه عالما
وان لم يعتبر بهذا الوجه واعتبر نسبته الى امر او بغير نسبة كان
موجودا فالوجود والحصول والعلم متحدات بالذات
متغايرات بالاعتبار فان العلم هو الحصول بوجه التميز ثم انه
في البين انه كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لواحد آخر منها
والا لكان كل منها له صلاحية العالمية على ما لجميع الموجودات وليس كذلك
على ما لا يخفى فلا بد في حصول احد الامرين الموجودين للآخر بوجه التميز
والانكشاف من ان يحصل بينهما علاقة ذاتية بحسب الوجود والحصول
فيكون كل امرين بينهما علاقة الحصول وربط وتعلق في نحو الحصول عالما
بصاحبه الا لمانع واذا لم يتحقق بين الامرين علاقة ذاتية كذلك لا يكون
احدهما عالما بصاحبه اصلا فكل شيء مستقل في الوجود عالم بنفسه او لا
علاقة اكد من الاتحاد وكل علة مستقلة في الوجود عالم بمعلوله او
كل معلول كذلك عالم بعلته اذ ما لم يكن المعلول حساسا والعلة مجرده
فان الجمادي لا يمكن من ان يعلم المجرد فظهر ان العلم انما يتحقق بعلاقة
ذاتية وجودية بين امرين سواء لحلول احدهما للآخر او انكشاف لديه
واشارة عنده فيكون كذلك العلاقة الذاتية الوجودية قد يكون بين النفس وذات
المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في العلم الحضوري بانواعه

[illegible]

وقد يكون صورة من المعلوم ودات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بصورة الشي نفس ذات العالم او في آلته حصولا ذهنيا فالمعلوم الحارجي من الصورة يكون معلوما بالوصف لا بالذات فان العلاقة الوجودية المسامية للعلم في الحقيقة انما هي بين العالم او الصورة بخلاف المعلوم بالعلم الحصولي بحسب وجوده العيني او المعلوم بالذات في بعض ذات الامر العيني لتحقق العلاقة الوجودية بين ذات وذلك الامر العيني والعالم به فالعلم الحصولي اي افراد العلم ومن ههنا ان العلم بالوجه بمعنى الحصول للامر بعد حطار وانقرام افراد العلم انتهاء والمحلى فاعلم ذلك ولا يخفي عليك انه ما حققناه من ان منشأ تحقق العلم بين الامرين انما هو علاقة واقعة بينهما بحسب الوجود والحصول يصح ما ذكرناه من ان الامر الغائب عنه لا يحصل له شيء والغير اصلا فلا يكون عالما بنفسه ولا بغيره اصلا وشيئا ما بحيث لا يبقى فيه ريب لمنصف متأمل و اعرض بعض اعاظم الاعلام على ما اخترناه في حقيقة العلم بانا نعلم بالضرورة ان حقيقة العلم غير الحصول وان الحصول وحصول ماهية المعلوم غير العالمية ولو كان عينها لكان كل جماد عالما اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهية المعلوم في كل شيء منه واضعف ان نعلم بالضرورة ان كون العالم لا يكشف له المعلوم حال خارجي مغاير لنفس حقيقة الآلة فلا يكون نفس حقيقة العالم وحده مصداقا لصدق العالم في علم الشي بنفسه فان كل شيء في نفسه هو المعلوم تقريبا هو علمه بنفسه لا حتاج الى مصداق آخر وراء ذاته فلا بد ان يكون الشي عالما بنفسه تعقلا

[illegible]

مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته لئلا يكون العلم بالشي نفس حصول ذلك الشي فقط واقول كلام ما ذكره هذا القطيع ليس بحق لانه ان اراد ان العلم ما به الانكشاف غير نفس الحصول فهو غير مسلم ودعوى البداهة فيه غير مسموعة وان اراد ان العلم بمعنى الانكشاف مغاير لنفس الحصول فهو مسلم لكن كلامنا في المعنى الاول فان العلم بالمعنى الثاني امر اعتباري لا وجود له في الخارج لازم لحصول حقيقة الشي للامر صالح للعالمية ولا يلزم ان يكون كل جماد عالما بنفسه لما بينا من ان القيام بالغير مانع لحصول القيام الشي بنفسه بل الحصول لغيره له ايضا ولا ريب ان الصورة النوعية الجمادية قائمة بالمادة ولا يلزم ان يكون الجماد عالما بنفسه ثم ما ذكرناه ثانيا ان كون الشي عالما بان ينكشف له المعلوم حال خارجي مع انه في علم الشي بنفسه ممنوع اذ يكون نفس حقيقة الشي مصداقا لكونه عالما بنفسه ولا يحتاج الى مصداق مغاير لنفسه لان صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة لا يستدعي تغاير المصداقات الا اذا انسلم وذلك الصدق تغيرا خارجيا في الذات كما اعترف به هذا القطيع والتغير الخارجي فيما نحن فيه وهو علم الشي بنفسه غير مسلم ولو سلم فانما يسلم في علم الشي بغيره بعد ما لم يكن في حد ذاته كذلك ولو كان علم الشي بنفسه حالا خارجيا مستدعيا لمصداق آخر وراء نفس ذاته يلزم ان لا يكون الواجب الحق عالما بنفس ذاته الا بعد تحقق الغير وهو كما ترى امر قبيح شنيع جدا

وبعد تمهيد تلك المقدمة نقول الواجب الحق لما كان مستقلا بالوجود وغير فاقر
في نفس ذاته حاصلة بحضوره عالم بذاته ولما كان ذاته علة لجميع ما عداه من المو
جودات وقد مر ان كل معلول حاصل لعلته بعلاقته الذاتية
الوجودية التي بينهما وان العلم هو حصول الشيء للامر الحاصل بنفسه
يكون عالما بجميع الموجودات الحاضرة عنده وجودا علما حضوريا شهوديا
فهو عالم بجميع الموجودات العينية بنفس ذواتها العينية لا بصورها
فان عين ذوات جميع الموجودات بحسب وجودها العيني حاصلة له
حاضرة عنده ولا يحتاج في ذلك الشهود الى حصول صورة تلك
الموجودات اصلا ومن توهم ذلك كالرئيس واتباعه فقد توهم
باطلا كما حققنا وذلك العلم الحضوري الشهودي الذي للواجب
بالنسبة الى الواجب جميع الموجودات بصورة ولا اشكال في ذلك
اصلا عند من يمعن النظر فيما حققناه وعرف حقيقة ما ذكرناه من معنى العلم
وثبت تحققه وكيفية حصوله وانما الاشكال في كيفية كونه عالما بالامور
العينية قبل كونها ليكون علمه علما فعليا وان لم يكن فاعلا موجبا
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فانه مما تحير عقول العقلاء وعظماء حتى
ان صاحب الاسرار وجمع من الاعلام نفاه فذهب الى ان قبل كون
الموجودات ووجودها ذهنا وخارجا كيف يتصور تحقق العلم بها
فان العلم بها لا يتصور بدون وجودها ذهنا او خارجا ضرورة عدم
تمايز المعدومات الصرفة فليس للواجب علم فعلي اصلا تعالى عن
ذلك ومن اثبته وهم الاكثرون لا يتحقق ما يقولون وذهبوا
الى كل احتمال

كل احتمال متصور فانا اذكر جميع المذاهب والاحتمالات وما يرد على كل منها
بوجه اذكره احد قبلي ثم احقق ما هو اقرب الى الحق فنقول القايل
بكونه عالما بالموجودات قبل كونها اما ان يلتزم ثبوت المعدومات
في علمه او يقول بامتناعه فان قال بامتناعه فاما ان يقول علم الواجب
بتلك الموجودات مغاير لذات الواجب او يقول انه عينها فان
قال انه غيرها فاما ان يقول انه قائم بذاته على سبيل الحالة فيه او يقول
انه منفصلة عنه مباينة له بالكلية وان قال انه عين ذاته فاما ان
ان يقول انه عين ذاته فاما ان يقول ان ذاته عالم اجمالي بجميع
ما عداه او يقول انها علم تفصيلي ببعض واجمالي باخر فهذه الاحتمالات
الاحتمالات لا مزيد عليها اذ لم يتوقف التقسيم العقلية الا ان يكون
محصورة فيها ثم نقول ان القائلين بثبوت المعدومات يقول ان
جميع الموجودات متميزة عنده تعالى في مرتبة قبل مرتبة وجودها وهو عالم
بكل منها بخصوصه لثبوت تلك الموجودات العينية في علمه قبل
قبل وجودها واليه ذهب بعض المحققين كما حكى الاعرابي وسمع
صدر الدين علي ما نقل المحقق الدواني فانه نقل عن المحقق
القونوي انه قال ان الشيئية قسمان شيئية وجودية
والشيئية الوجودية ظهور الشيء بالوجود العيني في مرتبة
من المراتب وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت
الشيء في العلم لا في الخارج انتهى ويرد عليه ان ثبوت المعدومات

المعدومات وتميزها سواء نسب الى الخارج او الى الذهن و العلم باطل بالضرورة
لا يقال ان الحق هو تميز المعدوم المطلق اما تميز امر موجود في مرتبة متقدمة
على زمان وجوده فلا نم امتناعه لانا نقول العقل الصريح يحكم بعدم
تمايز المعدوم ما حيث هو معدوم صرف سواء كان في الزمان او في
في المرتبة و ان فرض ثبوته في ذلك تحكم بحت و القائل بان علمه بحصول صور
الاشياء في ذاته كالشيخ الرئيس في الاشارات و قال ان تلك الصور من لوازم ذاته
فلا يتكثر بها الذات ولا ينفعل عنها وقد شنع المحقق الطوسي عليه بما لزم
هذا القول من لزوم كون الواحد البسيط فاعلا وقابلا وغير ذلك و للقائل
لقائل ان يقول ان صور الاشياء حاصلة في ذاته لا قائمة بها كما قال الشريف
شارح التجريد في الوجود الذهني فلا يلزم ان يكون واحد بسيط فاعلا و
و قابلا لشيء واحد بعينه و هذا الاحتمال لعله ما ذهب اليه ذاهب الا انه
يمكن ان يأول كلام الشيخ به ليلا يرد عليه نقض المقاصد التي مرت و
و يرد عليه ان الفرق بين الحصول و القيام لا محصل له ولو قيل انها
حاصلة بمعنى حصول المعلول للعلة فانها معلولات له و المعلول كما انه حاصل
حاصل للعلة نقول في المثل الافلاطونية يرد عليه ما سيجيء و القائل
و القائل بان علمه تعالى ليس قائما بذاته اصلا بل هو صور قائمة بذواتها
مباينة و منفصلة عن ذاته قائلا بالمثل الافلاطونية و يرد عليه ما يرد
على القول بالمثل انه لا ريب ان تلك الصور موجودات عينية لا ذهنية
فيتعلق الكلام في كيفية علمه بتلك الصور العينية قبل كونها و قد ذهب بعض
الفاضل القائلين بالمثل و منه و القائل بان علمه تعالى بالموجودات

القول الرابع

الموجودات الخارجية قبل كونها عين ذاته اما ان يقول ان ذاته
علم اجمالي بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات
على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه تعالى و هو الظاهر من كلام صدر
المدققين و المحقق الدواني و اليه ذهب بعض العارفين ايضا فانه قال
نحو العلم هناك على عكس نحو العلم عندنا و ان المعلوم هناك يجري من
العلم مجرى الظل من الاصل فما عند الله هو الحقائق المتأصلة التي
تنزل الاشياء منها منزلة الضوء و الاشباح فما في الهيولى عند الله
احق بها مما فيها عند انفسها فالعلم هناك في ثبوته المعلوم
اقوى من ثبوت المعلوم في ثبوت نفسه فانه مثبته التي المحقق
المقصود التي مع توقفه بالامكان فانه بين ان يكون و بين
ان لا يكون و مع ثبوته بالوجوب و تأكد الشيء في نفسه
فانه التي يزيد و ان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد
و ان كان ثبوت نفس التي عند العالم حضوره فثبوت
ما هو به اولى به في نفسه و اولى بذلك هذا كلامه و اراد
ثبوت ما هو اولى به في نفسه ذاته المقتضية لجميع الموجودات
كما يفهم من هذا الكلام فانه ذهب الى ان حضور ذوات العلة عند
العالم اعلى من حضور المعلول على وجه اتم من حضور نفس و لكن الاتحاد عنده
حيث ثبوته مصدر التي في التي تنسبها الاصل الى العكس ولا ريب
ان الاصل في ثبوته العكس اتم من العكس في ثبوته نفسه و لكن
من ثبوته الامر الخارجي في ما في المرآة منه فكيف يتحقق الادراك

والعلم بصورة شبح حاصلة من شيء ولا يتحقق بما هو اتم من هذا التي في شيئيته
ويرد عليه انه كيف يتميز بصورة واحدة سارية في الحقيقة حقائق مختلفة
تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم بدون حضور تلك الحقائق المتباينة
وليت شعري كيف يتميز المعدومات فانه اين تلك المعدومات وكيف تتخالف وتتمايز
المعدومات الصرفة وما يفهم من بعض المحققين هذا العارف في ان تميز
المعدوم في مرتبة ليس الا انما هو تميز العدم في الازل حيث قال قد
وما يتوهم من انه لا بد ان يوجد شيء ثم يعلم بطال اذ قد يكون وجود
الشيء بادراكنا اياه فادراكه سابق عليه فهو يدرك ثم يتحقق ثم
بذلك يدرك لا يتحقق بلا تميز المعدوم لانا نقول ان اريد تميز المعدوم
تميز المعدوم في المرتبة فهو ولا محذور واما ان لم يكن ليس بشيء لما
عرفت من ان التقدم في الزمان والمرتبة بحكم بحث عالم بشهادة
الفطرة السليمة واما ان يقول فانه تعالى عالم اجمالي بالموجودات
باسرها بمعنى انه عالم بالفعل بخصوصياتها لا على وجه التميز فان العلم شيء
والتميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني على ما حقق في موضعه يرد عليه
انا نعلم بالضرورة انه لا يمكن ان يعلم معلوما مجملة الحقائق بخصوصياتها
بخصوصياتها بحقيقة واحدة متباينة لجميعها وان لم يتميز بعضها عن
بعض في نظر العالم ان امكن ذلك ويرد على الاحتمال الثاني على
الاول ايضا انه لو كان ذاته علما بسائر الموجودات لا يتعدد عنه
موجود بالعلم اصلا بالعلم لان نسبة العلم الاجمالي الى جميع الموجودات

الموجودات على السوية فلا يتعدد عنه بمعلوم دون آخر ومن
ذلك تبين ان ذاته تعالى ليس علما اجماليا بجميع الموجودات الممكنة
مطلقا مع قسم واحد اذ لم يبق في الاجمال التفصيلات والاحتمالات
العقلية شيء الا وهو محصور منها على ما مر ويبطل سائر الاقسام
فتعين هذا الثاني وهو ان يكون ذاته علما تفصيليا بتفصيل الموجودات
وهو المعلول الاول وعلما اجماليا بسائرها بمعنى انه عالم بالفعل
بخصوصيات تلك المعلومات لا بالمعنى المشهور المعبر بالانكشاف
حتى يقتضي وجود المعلوم والتعدد بتعدد المعلومات بل
هو حالة بسيطة تكون مبدأ لتفاصيل العلوم بالمعنى
المشهور ونسبتها الى المتصلة نسبة الكيمياء الى الذهب والفضة
فاطلاق العلم عليه لا بواسطة انه فرد من افراد العلم المعبر بالانكشاف
و… … احق عند العاقل بل لانه مبدأ تفاصيل تلك العلوم
تلك الحالة اولى بان يسمى علما لانه مبدأ جميع العلوم ومنشأ الانكشاف في
جميع الاشياء والمعلومات ويكون نسبتها الى جميع العلوم والمعلومات
كنسبة ملكة عالم ذي علم ملكة الى علومه ومعلوماته المفصلة فاطلاق
العلم كاطلاق اسم العلم على الملكة المذكورة وهذا قول بعض المحققين
من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاف العلوم بتمامها والعلم
بهذا المعنى لا يجب تعدده بتعدد المعلومات ولا يقتضي ان يكون

ولا يصح ان يكون متحدا مع المعلوم في الذات و الحقيقة بل يلزم ان يكون
علما بحسب ما بالفعل بخصوصيات المعلومات تميز احدها [illegible] معدومات
الصرفة هذا ما يفهم من كلام بعض المحققين و الحق انه علم بالفعل
بالمعنى المشهور ايضا على ما يظهر من كلام الشيخ في الشفاء
وغيره على ما سيفصله لكن فيه شيء من القوة ايضا فهو
حالة متوسطة بين صرافة الفعل ومحوضة القوة كما
ستعلم تحقيق هذا المقام علاوة لا يرد عليه ايراد اصلا ويزول
عنه جميع الشكوك و الاوهام تستدعي تمهيد مقدمات
الاولى ان العلم يعني ما به الانكشاف فلا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم مثلا مساويا له في الماهية وان كان كذا ان كانت
المعلوم معلوما بالوجه لا بكنه حقيقته وماهيته بل ما به
الانكشاف في الشيء اما ماهية الشيء المنكشف وحقيقته وح
يمكن ان يكون الشيء معلوما بالذات بكنه حقيقته و اما
ملزوماته ولوازمه المساوية وح يكون الشيء معلوما بالوجه
لا بكنهه ماهيته وحقيقته فانا نحكم على الممتنع ذهنا وخارجا
كشريك الباري احكاما صادقة ولا يمكن ذلك الا اذا كان
معلوما لنا في الجملة مع ان ما حصل منه في اذهاننا وهو
ما به الانكشاف وليس بممتنع بل ممكن على ما صرح الشيخ و

وغيره فما به الانكشاف في الممتنع مغاير بالماهية لماهية الممتنع وهو المط
وايضا انا ندرك بالضرورة ما يثبت للاشياء المجهولة الحقيقة احوالا مخصوصة
بها كالواجب فانا نثبت له احوالا مخصوصة به مثل انه ممتنع
الاعدام قادر على جميع الممكنات عالم بجميع الاشياء ولا ريب في ان
تلك الاحوال امور ثابتة لنفس ذات الواجب لا لما
حصل منه في اذهاننا بالضرورة فلو كان ذات الواجب مجهولا
مطلقا غير معلومة بوجه اصلا لا يمكن لنا اثبات الواجب
تلك الاحوال لها لضرورة امتناع الحكم على المجهول المطلق
فنفس ذات الواجب وحقيقته معلومة منكشفة لنا ببعض لوازمها
بالوصف وهو ما به الانكشاف المغاير له في الحقيقة والماهية وما يق
ان غير حضور حقيقتها وحصوله لا يفيد العلم به وان اريد
بوجه كان المعلوم كنه الوجه وحقيقته لا حقيقة ذي الوجه لكن
بشيء لانه ان اراد ذا الوجه لا يكون معلوما اصلا ولو بالوجه
ممنوع غير مسلم لما عرفت وان اراد ان ذا الوجه لا يكون معلوما
بكنه حقيقته فمسلم لكن ما ادعينا الا ان ذا الوجه معلوم في
الجملة وانه يجوز ان يكون ما به العلم والانكشاف مغايرا
في الماهية والحقيقة على الامر المعلوم بالوصف ولا يلزم على الخبر انه
لا يلزم من ذلك اذا كان المعلوم بالوصف معلوما تعلق العلم

تعلق العلم بالمعدوم الصرف فان المعدوم الصرف الذي لا يتعلق به علم
هو الذي لم يكن له حقيقة ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم فامتناع
تعلق علم ذلك العالم به لم فان التعلق في الحقيقة بين العالم وما به
الانكشاف وهو موجود فالتعلق حقيقة بين موجودين وليس
التعلق بينه وبين المعدوم الا بالعرض ولا محذور فيه اصلا ولا يلزم منه
الا تميز المعدوم وامتيازه بالعرض وهو غير ممتنع وانما الممتنع هو
تميز المعدوم بالذات ان العلم انما كان متقدما بالذات
والطبع على المعلوم كان ذلك العلم فعليا وان كان متوخرا عنه فهو
كان انفعاليا وان لم يكن متقدما ولا متوخرا لم يكن فعليا ولا انفعاليا
وهو اما ان يكون مع المعلوم معية ذاتية او لم يكن بينهما بحسب الوجود نسبة
نسبة لا التقدم ولا التاخر ولا المعية ولا يذهب عليك ان المعلوم
المعلوم في العلم الفعلي لا يكون الا معلوما بالعرض فان العلم الفعلي
كما تقدم متقدم على وجود المعلوم فلا يكون ما به علم نفس ذات المعلوم
بعينها بالبتة ولو وجد اتحادهما بالحقيقة في الماهية وما قيل ان له
الوجود في الذهن والامر الخارجي متحدان بالتشخص ايضا باطل بالبتة
والمنازع في ذلك مكابر واذا جاز ان يكون ما به العلم والانكشاف
كما مر في المقدمة الاولى مغايرا في الماهية للمعلوم بالعرض يجوز ان
ان يكون العلم الفعلي ايضا مغايرا للمعلوم المعلوم بالذات او
بالطبع عنه في الماهية والحقيقة ايضا ولا مانع في ذلك اصلا فمن

اصلا فمن يدعي عدم جوازه فعليه البيان ومحصل انه يجوز ان يكون
العلم بالشيء لا بكنه حقيقته سببا لوجود الشيء كما يجوز ان يكون العلم
بكنه حقيقته سببا لوجود المعلوم وكون العلم مقدما بالذات على المعلوم
وسببا لوجوده لا يقتضي ان يكون بكنه حقيقة المعلوم اصلا فاعلم
العلم اما تفصيلي وهو علم خاص بمعلوم خاص فاذا كانت المعلومات متعددة
متعددة وكل علم علم بمعلوم واما اجمالي وهو علم واحد بمعلومات متعددة متصور
ذلك بصورتين الاول ان يكون ذلك العلم الواحد بسيطا لا اجزاء له
ولا كثرة فيه بالفعل فيستخرج ويستنبط في ذلك العلم
العلم علوم اخر فذلك العلم اصل ومنشأ لتلك العلوم وتلك
العلوم الكثيرة فرع له وذلك العلم ان يستعاد منه علوم
كثيرة مكانه مجمل واجمال تلك العلوم وذلك اذا كان
واستنباطها منه طريق محتاج الى انتظار ومعدات
فالعلم الاجمالي بهذا المعنى متوسط بين الفعل المحض
الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض
وبين القوة المحضة التي هي عدم حالة اخرى ان المعلومات
المفصلة وحصول الامر الجميع بالجميع بالملكة فانه
فانه حالة بسيطة هي علم بالجملة بجملة مخصوصة من معلومات
متعددة من حيث الجملة يكون تلك الحالة مبدأ تفاصيل

علوم تفصيلية متعلقة بخصوصيات المعلومات بوجه يمكن ان تستنبط
منه العلوم التفصيلية من تلك الحالة البسيطة التي هي العلم
بالجملة من حيث الجملة بدون العلم بخصوصيات تلك المعلومات
وامتياز بعضها عن بعض اذ لا يمكن له ان يعلم امرا واحدا
بسيطا بمعلومات متعددة متكثرة مفصلة على وجه يتميز
كل واحد منها بخصوصه عن الآخر على ما لا يخفى نعم يمكن
ان يستنبط ويستفاد من ذلك العلم الواحد الواحد
البسيط العلم بخصوصيات المعلومات من غير احتياج الى امر
آخر فهو بالفعل من جهة وحيثية وبالقوة
من جهة اخرى فانه بالفعل من حيث انه علم بجملة تلك
المعلومات المخصوصة التي يمكن ان يستنبط منه العلم
بها بخصوصياتها وبالقوة من جهة العلم بخصوصيات
تلك المعلومات متمايزة بعضها عن بعض فهو حالة
بين الحالتين يدل على ذلك صريحا ما ذكره بعض العلماء
في بعض كتبه حيث قال للانسان في العلم ثلاثة احوال
احدها ان يفصل صور المعلومات كما تكون في صورة
مفصلة يترتب بعضها بعد بعض وهذا هو العلم التفصيلي

المفصل وثانيها ما قد حصل رسم العلوم وحصل واشتغل
وحصل قوة الفقه بحيث يتمكن صورة تردد عليه من غير حضوره
لا ان له حالة عقلية على التفصيل انه قد وقع في ذهنه علم
حاضر ولكن اكتسب حالة وملكة تلك الملكة مبدأ
ما هو للصور التي لا تنتهي في الفهم نسبة تلك الحالة
الى كل صورة يحكيها واحدة وهذه حالة بسيطة ذهنية
هي واحدة لا تفصيل فيها وانها نسبة حضور غير متناهية
الثالثة وهي حالة بين الحالتين بين ان يسمع الانسان
في مناظرة مثلا كلاما من غيره في مسئلة هو مشتغل بمعرفتها
فيعلم ان جوابه حاضر عنده اذا ما يقوله باطل وانه يقوى
على ابطاله قطعا لكن لو سمعه يقول العالم قديم لشبهة
كذا وكذا فهو عالم بانه حادث وموضح لجوابه عن تلك
الشبهة مع انه ما ذكر له وارادة يستدعي تطويلا
وتفصيلا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا بانه يحيط بالجواب
جملة ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم بخصوص في خوض
الجواب يستمد من الامر البسيط الكلي الذي
كان يدرك من نفسه فلا يزال يحدث ويتولد معنى مفصلا

البسيط
لا ان يسوي ايضاح الحال ما كان في نفس الجواب
معرمات في تفاصيل لم يكن حاضرا ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه
بل كان له حالة بسيطة كانه مبدا للتفصيل مثال له [illegible]
اشرف من التفصيل ثم قيل يال بعد كلام كلام يستنقله
فان قيل وملك الحالة ترجح الى انه حال من العلم ولكنه
مستعد القبول العلم بالقوة القريبة ولكن القريب
القوة يرى له انه عالم به الا انه منفك عن العلم فالاول
اذا منفك عن العلم بالفعل ولا يتصور ان يكون با
بالقوة قلنا بلا فلا يتصور ان يكون بالفعل عالما لا با
بالفعل ولا بالقوة قيل ما ذكر من الوال هو حقيقة الحالة
الثانية لا حال حقيقة الحالة الثالثة وقد فارق الثالثة
الثانية في ان صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم المطلوب
جملة وتفصيلا وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعوى
قدم العالم بوجه الجواب عن شبهته وواثق بذلك
ومتحقق فله حالة حاضرة بالفعل لكنك الحالة الى علوم
مفصلة ليس تفصيلها حاضرا في ذهنه بل هو قادر
على احضارها بهذا الكلام وهذا صريح فيما ذكرنا من

في ان العلم الاجمالي بالصورة الاولى حالة بين
حرافة الفعل ومحض محوضة القوة فان قيل
من كلام الشيخ في الشفا ان العلم الاجمالي ليس فيه
شيء من القوة اصلا حيث قال بعدما بين القسمين
الاول ليس من العلم نوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون
عندك في مسئلة تسئل عنها مما دونه علمته او هو قريب
ان يعلمه فيحضرك جوابها في العلم لوقت وانت
متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك
تفصيل بل انما يأخذ في التفصيل والترتيب فيكون
الاول ليس الصور الاولى هي الثاني ط فان الاول كانه
شيء قد اخرجه من خزانة وانت تستعمله والثاني كانه
كانه شيء لك مخزون متى شئت استعملته والثالث
يخالف الاول بانه ليس شيئا مرتبا في الفكر البتة بل
هو كمبدا لذلك مقارنة لليقين ويخالف الثاني بانه
لا يكون معرضا عنه بل منظورا اليه اما بالفعل
او يحصل معه النسبة الى بعض ما هو كالمخزون

الصور

فان قال قايل ان ذلك علم ايضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل
فذلك بط لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا الا بتجلى ان يحصله
يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين بالفعل مالانه متيقن ان
هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون متيقنة بالفعل بان
هذا حاصل متيقن انه بالفعل لان الحصول حصول شيء يكون
هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يكون
يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال
الشيء الا والامر هو من جهة ما تيقنه معلوم واذا كان الاشارة
تناول المعلوم بالفعل ومن المحال ان يتيقن بالفعل ان هذا عنده
مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ويريد ان يجعله معلوما
بوجه آخر ومن العجايب ان هذا المجيب حين يا خذ في تعليم غيره
تفصيل ما يحسن في نفسه دفعة يكون مع ما يعلمه يتعلم العلم
بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة مع ترتيب الفاظه فاحد
هذين هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال
اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي من شانه
ان يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عليه
الصورة في قابل الصورة وذلك علم فاعل للشيء الذي
يسميه علما فكريا ومبدا له وذلك هو القوة العقلية ا

المطلقة

المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل
فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له علم نفساني انتهى كلامه
وفيه تصريحات بانه علم بالفعل فلتسمه علما في كلامه ليس الا انه علم
بالفعل بهذا الجواب في الجملة وليس بالقوة واما انه علم بالفعل
بخصوصيات تلك الامور متميزة او غير متميزة فلا بل فيها امور
كثيرة لا خلافه وكيف يعلم بصورة واحدة بسيطة امور
مختلفة متباينة بخصوصياتها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور
الامور معلومة بالذات ولا يلزم تمايز المعدومات الصرفة فيكون
معلومة بالوجه فالمعلوم بالذات تلك الصورة الواحدة
البسيطة فلا يكون تلك الامور معلومة بخصوصياتها بل بهذا
العنوان البسيط فالعلم بتلك الامور من هذا البسيط كالعلم بافراد
الانسان من مفهومه الكلي ولا يتصور غير ذلك فافهم والصورة الثانية
ان يكون علوما كثيرة معلومات عديدة فيلتفت الى تلك المعلومات
بالتفات واحد فيشعر بكلها معها شعورا او احدا او ادراكا
و احدا من غير التفاتات متعددة الى كل واحد من تلك الاجزاء
فالعلم الاجمالي في الصورة الاولى اجمال العلم بمعنى ما به الانكشاف
وفي الصورة الثانية اجمال العلم بمعنى الالتفات وهذه الصورة
الثانية هو المشهور بين المتاخرين و بعد تحقيق تلك المقدمات

نقول قد عرفت في المقدمة الاولى ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يمكن
ان يكون مساويا للمعلوم في الحقيقة فهو عبارة عن امر حاصل
عند العالم له مناسبة مخصوصة الى العلم بسببها يمتاز وينكشف
ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الامر فلا يبعد ان يكون ما هو
سبب لوجود شيء وعلة مقتضية لحصوله ومعطية له اياه علما به
فان للعلة مناسبة مخصوصة ونحوا من الخصوصية مع المعلول بها يصدر
يصدر عنها ذلك المعلول دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات
العلة المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعطية له بانه انكشا
فيكون نفس ذات العلة علما بالمعلول فاذا علم علته التي هي علة
نفس ذاتها لا يبعد ان يعلم معلولها الصادر بالوضع بعين
علمها بنفس ذاتها فالواجب الحق الاول لا يبعد ان
يكون يعلم بعين علمه بذاته علم معلوله بالوضع فيكون
علمه بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول القريب واجماليا
بسائر معلولاته البعيدة ولا محذور في ذلك اصلا فانه لا يلزم
من ذلك شيء من المحذورات التي سبقت في الاقسام
السابقة من تميز المعلولات المعدومات الصرفة بالذات و
وتعلق العلم بالمعدوم الصرف فان يعلم امور متعددة
مفصلة بصورة واحدة امر واحد بسيط وان يكون
العلم الاجمالي

وان يكون العلم الاجمالي المتعدي نسبته الى جميع المعلولات سببا
لصدور بعضها دون بعض كما لا يخفى على العارف بالمقدمات
السابقة فان قلت كون احد الامرين المتغايرين في الحقيقة علما
بالآخر بالوضع انما يسلم اذا كان هذان الامران متحدين بوجه
من الوجوه كما لا يخفى على العارف بلمية كون العلم بالوجه علما بذي
الوجه ولا ريب في ان العلة والمعلول امران متباينان في الوجود
فكيف يكون العلة اعني نفس ذات الواجب علما بالوضع
بالمعلول قلت لا ريب في ان ما به الانكشاف الممتنع كذلك الباري
ليس متحدا معه اصلا اذ لا ذات له يتحد معه شيء وذلك ظاهر وان قد
ان الموجود الخارجي المعلوم الذهني لو فرض اتحادهما في الماهية
فهما متغايران بالتشخص الشخص بالضرورة فهما متباينان مع ذلك
التشخص الذهني علم بالامر الخارجي المباين له فتامل ولا يبعد ان يقال
لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب بالذات ومعلولاته
بحسب الوجود على ما حققناه كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه
بعينه علما بمعلوله بالوضع قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات
المدنية فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه هي
الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه ما الموجودات

كلما لان سائر الموجودات انما انتقش كل واحد منها عن وجوده
هذا كلامه وهو صريح فيما حققناه لك فاعلم ذلك قال بعض الاعلام
لايضاح المرام في المقام قال بعضهم بعد تقسيم قال علم الانسان الى ثلثة
على ما نقلناه عنه في بيان معنى العلم الاجمالي فمعنى ان يقدر
الاول بالكل من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان علم المفصل
هو العلم الانفي الذي لا يجتمع منه اثنان في النفس حالة واحدة
بل واحدا واحدا فان العلم نقش في النفس وكما لا يتصور ان يكون
في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور ان يكون
في النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة بل تتعاقب
على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان ويصير العلوم
المعلومات الكثيرة بجملتها كالشي الواحد فيكون للنفس حالة واحدة
نسبتها الى الكل الى كل الصوره واحده يكون ذلك كا
كالنقش الواحد وهذا التفصيل والانتقال لا يكون
الا لاانسان فاذا فرض وجود العلم مفصلا في حق الله تعالى
كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة فيه كان
تناقضا لان اشتغال النفس بواحد معين يمنع من
آخر فاذن معنى كون الاول عالما انه على حالة بسيطة نسبتها
الى سائر المعلومات واحدة فمعنى عالميته مبدائيته لفيضان
التفاصيل عنه في غيره فعلمه هو المبدا لخلاق التفاصيل

العلوم

العلوم في ذات الملائكة والانس فهو عالم بهذا الاعتبار وهذا
اشرف من التفاصيل لان المفصل التفصيل لا يزيد على واحد
اذ لا يدل الا ما يتناهى وهذا نسبته الى ما لا يتناهى ونسبته الى
ما لا يتناهى واحده مثاله ان يفرض ملكا معه مفاتيح خزاين
اموال الارض وهو مستغنى عنها فلا ينتفع بذهب ولا فضة ولا
ياخذه لكن يفيضه على الخلق كل من له ذهب فكونه من اخذه و
وبواسطة مفاتيحه وصل الى ملك فذلك الاول عنده الكل
مفاتيح الغيب يفيض اليه العلم بالغيب والشهادة على
وكما يستحيل ان لا يسمى الملك النازل بيده المفاتيح
غنيا فيستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتيح العلم عالما ف
والفقير الذي ياخذ منه دنانير معدودة يسمى غنيا باعتبار ان
الدنانير في يده والملك باعتبار ان الدنانير من يده وانافته
ويفيض منه الغنى على الكل لا يسمى غنيا فلك حال العلم فكان
نسبة تلك الحالة الى العلوم المفصلة
نسبة الكيمياء الى الدنانير المعينة والكيمياء انفس اذ يحصل
به ما لا يتناهى من الدنانير بحكم التقدير وضرب المثال فينبغي ان
يفهم علم الاول بسيطا وذلك بالمقايسة الى الحالة

الثانية فنسبة الاول الى كل المعلومات كنسبة حال المناظر
الى حاصل جواب المفصل هذا كلامه وهو صريح في انحصار
علمه تعالى في الاجمالي بالصورة الاولى وانه لا يعلم الموجودات
مفصلة واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لو انحصر علمه في
الاجمال يلزم ان لا يعلم الاول الحق اكثر الموجودات بخصوصها
اذ العلم الاجمالي كما سبق وكما يستفاد من كلام هذا القايل ايضا
حالة متوسطة بين الفعل المحض والقوة المحضة فانه علم
بالفعل بجملة مخصوصة من معلومات يمكن ان يستمد و
يستنبط من هذا العلم بدون العلم بخصوصيات تلك المعلومات
فلو انحصر علمه في الاجمالي يلزم ان لا يعلم الا ذاته بخصوصها ولا
ولا يعلم خصوصيات سائر الموجودات ولا يميز بعضها عن
بعض في نظره ولا ريب في ان فساد هذا اظهر من ان
يذكر ولهذا ترى الشيخ مع اثباته له تعالى الاجمالي الذي هو
عين الذات ما اكتفى بذلك بل تكلف وتعسف واثبت
صورا علمية للموجودات قائمة بذاتها ليكون له العلم
العلم التفصيلي ايضا وما اقتصر على اثبات الاجمالي فقط
فانه يستلزم نفي العلم بخصوصيات اكثر الموجودات عنه تعالى
واما ثانيا فلانه لو انحصر علمه في الاجمالي لزم ان لا يصدر
عنه موجود بالعلم اذ العلم الاجمالي كما صرح به هذا القايل

هذا القايل نسبته على جميع الموجودات على السوية فلا يصدر عنه
معلول دون والا لزم ترجح بلا مرجح وعدم صدور الموجودات
عنه بالعلم ينافي لكون علمه تعالى فعليا والغاية التي اثبتوها
له تعالى كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره في ان الواجب
لا يمكن ان يعلم الموجودات مفصلا مقدوح ولم لا يجوز ان
ان يعلم الواجب جميع الموجودات لا بعلم واحد بل بعلوم
كثيرة فيعلم كل منها بخصوصه لكن لا يلتفت الى تلك المعلومات
بالتفات واحد فيشعر بكلها معا شعورا واحدا وادراكا
واحدا في غير التفاتات وملاحظة متعددة الى كل واحد من
تلك المعلومات فالمبداء الاول نفس ذاته علم اجمالي بمعلولاته
بالصورة الاولى ثم عند حصول الممكنات وحال وجود سائر
الموجودات المعلولة الممكنة يعلم كل منها بخصوصه والكل منكشف
منكشف له معلوم بعلم اجمالي بالصورة الثانية لكن مع التفاتات
متعددة متكثرة فهو عالم بالكل كثرة والكل بكثرته منكشف
بوحدة وعلم بسيط واحد يستنبط منه سائر العلوم
فاعلم فالحق الحقيق بالتصديق ان نفس ذات الواجب علم
تفصيلي بمعلوله الاول وعلم اجمالي بالنسبة الى سائر معلولاته
لئلا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرناها فان قيل لما قررت
لا يكون للواجب الحق علما تفصيليا فعليا الا بالمعلول الاول
فقط دون سائر الموجودات قلت انه يعلم معلوله الاول علما

نعيا تفصيليا بنفس ذاته المقدسة ويعلم الى الان في علما فعليا
تفصيليا قبل وجوده بنفس ذاته المعه الاول وهكذا ولا يجب
ان يكون علمه التفصيلي الفعلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة
بل يجوز ان يكون علمه الفعلي ببعض منها مقدما بالذات على علمه
الفعلي ببعض الآخر منها ولا محذور فيه اصلا اذ لا يدل دليل عقلي
ولا نقلي على ان العلم الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات يجب ان
يكون في مرتبة واحدة بل ذلك كما عرفت محال فانه لا يمكن بان
يعلم بامر واحد بسيط معلومات متعددة مختلفة متكثرة بخصوصها
بخصوصها متمايزة بعضها عن بعض على ما يشهد به الفطرة السليمة
لكن يبقى على ما منه علمية حالتان لا حالان احدهما احتياج الواجب في العلم
التفصيلي بالكثر الموجودات المغايرة لذاته وثانيهما كونه في
في مرتبة الذات غير عالم بحقائق الممكنات بالذات بل بالعرض
وبعد علمه بها وهو غير ممتنع عليه ولا يبعد ان احتياجه
للعلم التفصيلي للغير غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته لا في التفصيلي فلا محذور في احتياجه
احتياجه للغيره ولا امتناع في التجدد والتكثر التغير في علمه
اذا لم يكن بحسب الزمان ولبس على امتناعه دليل فانه
يجوز ان يكون علمه بمعلولاته قطعا وقد صرح بجواز ذلك

لانه لا محذور فيه اصلا
عندهم بامر الوالم ولا

بدا علم
بحسب

المكن من ذلك مشتركان في مفهوم وانما يختلفان من حيث تعلقها
تارة بهذا وتارة بذاك وان كان المراد في القدرة
ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد
مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على انواعها
الا بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع بعدد المقدورات
وهذا لم يقل به احد وقوله ان كانت انه يعني ان يصير القدرة
بعد الفعل مع زايد وهو على مذهب من يقول ان القدرة
صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى ان القدرة لا يصلح للضدين
لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي يكون مع احد
الضدين غير القدرة التي يكون مع ضد الآخر لكنا بينا انه لا
يفرقون بين القدرة وبين مبدا الفعل والترك ثم له
عند اصحابنا انه لا يقع الا كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء
والعجز انه عرض للاعضاء ويكونان موجودا والقدرة
اولى بان يكون موجودة لان السلامة عدم الآفة وان كانت
العجز ما هو عرض للمرتعش وعارضه حركة المرتعش حركة المختار
فالعجز وجودي ولعل الاصحاب ذهبوا اليه وانما ان كان
القدرة شيء عرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن
ما هو عليه والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية
والعجز عدمي و انها الارادة التي تريده الفاعل لا يقصد و
على هو الذي يقول ويريد هو له فعله لقوله بان له او القدرة ممن

يوثق فيه منفعة يمكن وصولها اليه وفي ذلك التغير غير مانع من
غير تعب ادحضنا معارضة ما وجوده ميل يترتب على هذا الاعتقاد
معارض له نظرا الى هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
بقدرته فيحصل له ميل الى شيء يريد حصوله ولا يحصل بسبب ما وذلك
مثل الشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه واما في العادة التام العدو
يتبع الاعتقاد المذكور مسلم قال في حالة العقل اه الصواب
ان يقال ارادة الشيء بلا اكراه ضده بشرط التفطن بالضد مثله
اللوم اه ترك الاعتراض التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة
المنبعثة عن الآراء العقلية ومن الشهوات المتخالفة وان
لم يوجد مرجح لطرف حصل التحير وان وجد حصل الجزم والمحبة يقع
باشتراك الكلام على ارادة هو مبدأ فعل وهو الذي يستتبعه
سببه في ارادة الثواب او الطاعة وعلى تصور كمال من لذة
او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه ومنعم عليه
لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند
العارفين فهو كتصور الكمال المطلق منه واما قال الاشعري
انها ارادة اكرام المؤمنين وثوابهم على الطاعة وهو الله تعالى
واما من العبد هو ترك الاعراض والاحمد وقال ابو الحسن
وهو ارادة الانعام والموالاة ارادة الاكرام والتوفيق
والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والسخط الخ
ارادة التعذيب والاختيار عند ابي الحسن هو الارادة

كتوفق الاتصال والجوع والعطش وان كانت البرودة عدم
الحرارة وكانت الحاسة بحاجة الى حرارة بعدل مزاجها
فعدم تلك الحرارة بعض ارا غير ملائم فيها فتحقق لم يقل
احد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى تكون الاحساس بالجسم
احساسا بالحاسة البرودة والحق ان البرودة كيفية
ضد الحرارة وان معنيها التكاثف والثقل وامثالها
معنيات الحرارة كالتخلخل والخفة وامثالها والعلامة
لم يقولون الرطوبة لا مانعه بل قالوا انها كيفية
عن قبول الاشكال لوضوعها ولم الثقل وانهم لم يذهب
احد الى انهما ليسا زائدين على الحركة بل انهما يسمون
اعتدادا والحكماء مثلا او قولهم اللين عدم معانه العامر
والرطوبة عند العلامة عبارة عن مانعه يقتضي ان
يكون اللين والرطوبة عند العلامة شيئا واحدا وليس
كذلك بل اللين عدم مانعه مع عسر سوى الاجزاء والعلامة و
الملاسة والخشونة لو كانا من باب الوضع لما عدها في
الكيفيات ويمكن ان الوضع مبداهما من القدماء الى انتقال
الاعراض هذا الشك انما حصل لهم من الضرورة الاثجة

داشباهها فانهم لما رووا الصور كانه ينتقل منه ذي الصور بلا قابله

والاله والاله ينتقل بلا حاسة حسبوا انها تبقى بعد حالها

قال و اما مثلا الاكوان اه هو اغلاط من جهة اشتراك اللفظ

يدل في قولنا الجسم بمعنى التداخل و الجسم في المكان والوصف في الجسم

على معان مختلفة . فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر في

مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل

على كون الوصف حالا في الجسم والمكان هو الحائل للابعاد القائم

بذاته الذي لا مانع الاجسام عند قوم وعرض هو السطح

عند قوم هو سطح الاجسام والحقيقة في المكان كان عدمها

لم يكن حصول الجوهر في الاول العدم حصوله في العدم بمعنى انه

في العدم وان كان الجوهر اخفى الحقيقة عند القوم الاول

بمعنى بلا مقاوم للداخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يكون

عليه التداخل و بلا غير مقاوم يمنع عليه الاشتغال وهو المكان

والجوهر المانع يمكن ان يدخل على المانع وذلك هو كون

الجوهر في المكان واما عند القوم الى تحصول الجوهر في المكان

في المكان الذي هو عرض بمعنى خر المعنى الذي يراد به قولهم

حصول الوصف في الجوهر الجوهر بمعنى الحلول فيها مسئلة اختلفوا

اه وذلك الى الدور قد مران جماعة من المتكلمين قالوا ان الكون

هو عرض علة للكائنية وهي حصول و قد قال المصنف في النوع

معلوله بنفس ذات معلوله وهذا القدر كاف في كونه فاعلا

بالاختيار والارادة فافهم فانه غاية ما يمكن ان

يتفوه قبلي في هذا المقام وفيه ما فيه ولعل الحق نيا فيه والله

اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قد افاد

بعض المدققين ان صور الكائنات من العوارض

التحليلية لذات المبدا فذات المبدا وهو المعروض

بسيط لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في العوارض التحليلية

التحليلية ولا استحالة في ذلك فان الكثرة فيها لا توجب

كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وتكثرها في

في نفس الامر بدون التحليل العقلي فالعقل بضرب من

من التحليل يفتح المبدا بلا عارض ومعروض ثم يحلل

عارضه بلا صور الكائنات ومثلها كما يحلل الجسم

بلا ذات جوهري وعرضي به ينتهي ذلك الذات وذلك

الوصف بلا السطح والخط والنقطة فنسبة صور الكائنات

بلا المبدا تية كو لكوازم التعليميات اليها فعلم الواجب

بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي

هي لوازم ذاته وان وتلك اللوازم عوارض

علتيه قبل علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته وأقول يجب أن
العوارض التحليلية معنى محصل وأنه على تقدير تحصل معناه
يجوز أن يكون للواجب عوارض تحليلية مع ما فيها
من الكلام الذي لا يخفى على ذوي الأفهام لكن ما ذكره
من أن العلم بذات الواجب ~~يستلزم العلم بذلك~~ يستلزم
علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي لوازم ذاته و
إن أراد به يستلزم العلم بجملة تلك العوارض على الوجه
الإجمالي بالمعنى الذي مر فمسلم لكن لا يستلزم ذلك إلا أن
أن يكون الواجب بذاته عالمًا بالكائنات وسائر
وسائر الموجودات علمًا إجماليًا وفي كونه كذلك لا حاجة
إلى إثبات العوارض التحليلية التي هي صور الكائنات
على ما لا يخفى على العارف لما سبق وإن أراد أنه
يستلزم العلم بخصوصية كل واحد من تلك العوارض
التحليلية متميزة بعضها عن بعض ففيه أنه قد اعترف
بأن تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة في الذات
ولا بعضها عن بعض في نفس الأمر إلا بعد التحليل
فكيف يستلزم علمه بذاته علمًا بخصوصية كل واحد من تلك
العوارض قبل التحليل فإنه يستلزم لكونه أمرًا واحدًا

بسيطا

بسيطا علمًا بخصوصها حقائق متعددة غير موجودة ولا متميزة
بالفعل في نفس الأمر وذلك يوجب تميز المعدوم
الصرف وتعلق العلم بالمعدوم الصرف وهو ممتنع
معدوم ولا يخفى فساده على ما مر مفصلًا ولو كان
ذلك جائزًا لجاز أن يكون ذاته علمًا بخصوصية سائر
الموجودات بدون التوسل إلى إثبات العوارض
التحليلية فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الواجب في مرتبة تحليل
نفس ذاته إلى معروض وعارض والعارض إلى صور
الكائنات مميزة تلك الصور بعضها عن بعض في علمه قلت
تلك الصور التحليلية إما أن يصير بتحليله إياها موجودة
أو لا يصير موجودة أصلًا لا سبيل إلى الثاني والإلزام تمايز
المعدومات المحضة على ما مر مرارًا وكذا الأول
الأول لأنها لو كانت موجودة فإما أن يكون قائمة
بذاته تعالى وذلك موجب لكونه فاعلًا وقابلًا
لشيء بعينه وإما أن يكون قائمة بغيره وننقل الكلام إلى
كيفية علم الواجب بذلك الغير في نفس الأمر وإما أن
يكون مستقلة بذواتها وهو قول بالمثل ويلزم عليه
ما مر على ما بين فتدبر ثم أقول يقرب مما ذكره هذا

هذا المدعى ما افاده بعض المحققين في بعض رسائله حيث قال اذا علم
الاول ذاته بذاته فهو باعتبار انه علم يكون عالما ومعلوما
وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زائدة على ذاته يكون
علما محضا كما هو مذهبهم لا لحاظ تمايز بينها الا بحسب الاعتبار واذا
اعتبر كون ذاته سببا للظهور على نفسه لحقه النورية واذا
اعتبر كونه واصلا لمعلومه غير فاقد شيئا اياه عبر عنه
بعين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية
والشاهدية والمشهودية ولا شك ان علمه تعالى بذاته
وان الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج الى صورة زائدة
عليه وكذا علمه بمقتضيات الاسماء وهو بانها فان ما تقتضيه وهي بانها
ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة باشتمال هذه
الاعتبارات المذكورة المنتسبة التي تتعقل بعضها في بعض
جمعا وفرادى على وجه كلي او جزئي فلا يحتاج العلم بها الى
صورة زائدة فلا يعقل هناك ولا مقبول ولا حال في ولا
محل ولا الاحتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غير صادر عنه
تعالى انتهى ويرد عليه ان الكلام كما في تعيين تلك النسب والاعتبارات
الاعتبارات وكيفية انتساب بعضها الى بعض وليس هناك
موجود آخر سوى الذات وانتساب بعضها الى بعض مع ان
امتياز تلك النسب والاعتبارات بعضها عن بعض وتعقلها
بعين وجودها ولا يكفي وجود الذات التي هي منشأ تلك الا
الاعتبارات على ما صرح به المحقق السابق فاعلم هذا فانه
مما سنح لي في هذا المقام الذي تحير الكل فيه ولقد احسن من

قال في الكلام فنقول الواجب الحق متكلم باجماع الانبياء
فانه قد تواتر عنهم بانه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا وكل
ذلك الكلام والمتكلم في القصص بالتكلم لا في قيام به الكلام
على ما توهم به جمع والمتكلم الذي هو صفته تعالى والتحقيق
هو عبارة عن قدرته على انشاء هذا الكلام وتاليف
الكلمات وما به يتمكن من افادة مخزونات علمه على من
يشاء من عباده فهو مبدأ كلامه لا ريب في قدمه بل هو
عين ذاته وليس هي القدرة على الايجاد بعينها بل
بجزئها بوجه على ما لا يخفى واما كلامه تعالى وهو ما افاده
من مخزونات علمه على من يريد فيختلف بحسب المواطن
التي يقع فيه التنزل والتكلم فقد يكون لفظا اذا
كان التكلم والتنزل في عالم الحس والمثال ولا شك
في حدوثه بالزمان وقد يكون معنى وذلك اذا كان
التنزل في العوالم المجردة ولا خفاء في جواز قدمه ان
لم يكن قدم غيره ومن اثبت الكلام النفسي بانه كان مراده
به الكلام المعنوي الذي به يقع التنزل في العوالم
المجردة فقد علمت حاله وان اراد به غيره فليس على

تعليقات

على ثبوته دليل فانه ليس سوى مخترعات
علمه وما افاده على غيره ممن اراد اكرامه
بالتكلم وما به يتمكن من تلك الافادة
امر آخر فيمكن ان يقال انه الكلام
النفسي تامل بجوانب الكلام والله اعلم
بالصواب واليه المرجع

والكتاب هذا من تصنيف
افضل المتأخرين نظام
الملة والدين احمد سيد
السادات الدشتكي
الشيرازي قد انتخبته منه
وطرحت الزوايد
انا العبد المذنب
الجاني عباس بن محمد بن
على الجيلاني في مقلع
يزد والسلام

[illegible]

يا صاحب الامداد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين وآله
وعترته الطيبين قوله لان الحمد نعم آه قال قلت كان الحمد اعم باعتبار المتعلق
وبعضهم ذلك اعتبار الحمد كالشكر اعم باعتبار المورد وذلك لبعضهم اعتبار
الشكر في الوجود فلذلك لا شك ان الكل كمال وغيره يستحق ان الحمد عليه سواء
كان من الفضائل وهي المزايا الغير المتعدية اي لا يتوقف مفهومه
التعدي الى الغير كالعلم والشمول وغير ذلك من المصادر اللازمة
او من الفواضل وهي المزايا المتعدية اي يتوقف مفهومه التعدي الى الغير
كالتعليم والاكرام وغير ذلك من المصادر المتعدية ومن المعلوم ان الحمد على كل
كمال وان كان بالله وحده اولى واتم في مقام التعظيم والعبودية من الـ
على الثناء وحده وان كان بالمورد الذي هو كفر في الاول لم يحج شئ كان مستحق
للحمد غير ان الحمد عليه خلاف ذلك واما في بلفظ الحمد لانه لو قال بدل الحمد
الشكر كان فوات اراد الحمد اذ يصدق انه ثناء باللسان على قصد
التعظيم اما ابعد قصد التعظيم فظاهر واما انه ثناء فلان الثناء هو الوصف
بالجميل اعم من ان يكون بخصوصه او على سبيل الاجمال ولا شك ان كونه مستحقا
بالحمد دل اجمالا على كونه متصفا بالجميل ولسبيل ذلك في بلفظ التحميد قوله
والحمد يحصل آه اقول كونه يحصل الحق وان كان الظاهر في تعريفه حيث قيد
اخذ فيه قيد الاختيار لكن كونه بعد الاحسان لا يستفاد من تعريفه حيث
ما اخذ فيه قيد الاختيار فقوله فالحمد اولى ... محل نظر لان الحمد
لما كان في مقابل الانعام وغيره لم يدل على خصوص كونه بازاء الانعام

102

بالجواب ولا ينقطع على الحامد وصول الاحسان على ما يدل على ذلك ولو سلم الانعام
على قوله من قال ان المراد بالحمد المعنى العرفي لان المدح ما يستعمل في المعنى غير صحيح
في نفسه اما الاول فحيث كان الكلام في الحمد اللغوي فظاهر واما وجه اختيار الحمد
على المدح لمدح شمل اختيار الحمد على الشكر مبني على ان يكون الحمد بالمعنى اللغوي
وان كان يمكن ان يتوهم ما ذكره بناء على كلام الحمد كان بناء كلامه على ان الحمد
بالمعنى اللغوي والوضع المنقول لا يلزم ان يكون مبنيا عليه ظاهرا على ان اللفظ
المشترك يمكن اطلاقه على جميع معانيه بل هو ظاهر فيه على ما جعله بعض المحققين في
شرح المختصر وهو لا منافاة بين ان كان المراد منه المعنى اللغوي وكان
وجه اختياره على الشكر على ما ذكره مبنيا عليه وبين ان يكون المراد منه المعنى العرفي
ايضا وكان هذا الوجه لاختياره على المدح مبنيا عليه او يقال المراد ان كان
هو المعنى اللغوي فقط لكن بناء هذا الوجه لاختيار الحمد على المدح على
ان للحمد معنى آخر راجحا على المدح باعتباره فصار ذلك محل انه
اختار لفظ الحمد لانه لفظ له دلالة على معنى له مزية على المدح باعتباره
وان كان ذلك بحسب وضع آخر غير مراد واما الثاني فلان وصول الانعام
انما اعتبر في الشكر اللغوي كما ان القائل الوجه خلط بين
الحمد اللغوي والحمد العرفي فكان ان هذا القائل خلط بين الحمد العرفي
والشكر العرفي لانه صرف العبد جميع ما انعم الله به فيما خلق له واعطاه لاجله
يتضمن وقوع الحمد بازاء الانعام وان يكون ذلك بعد وصول النعمة والشكر
قال المحقق الشريف قدس سره في حاشيته المطالع النسبة بين الحمد العرفي

اللغوي عموم مطلق الثمرة اللغوي بوصولها الى الشاكر كما مر وكذا
لا يسند في الجواب ان يقال المراد ان الحمد الواقع بازاء الانعام انما يكون
للاحسان والاكرام [illegible] ان الحمد الواقع الا بازاء الانعام اما اولا فلانه غير ملائم لقوله بالحمد
اولى لدلالته على كونه مختارا وحصل له احسانه الى العبد ولان الله يحمد بل
لا يدل على الخاص [illegible] الدلالات [illegible] يدل على كونه بازاء الانعام
فضلا عن ان يدل على وصول الاحسان والانعام الى الحامد اما ثانيا فلان
كون الحمد الواقع في مقابلة الانعام لا يكون الا بعد وصول الانعام ما لم يدل
عليه توقف الحمد عليه بل هو فعل [illegible] احد ممن يقف [illegible] على تقدير اختيار قيد
الاختيار في تعريف الحمد لا يدل الا على انه تع مختار في المحمود عليه محمود عليه
في الجملة فيه ان يكون في صفات الكمال او جزيل النوال ولا يدل على
كونه تع مختارا في المجموع من [illegible] فلا يسمع قوله وان ماله سبحانه في
صفات الكمال وجزيل النوال باختياره تع الا ان يتمسك بالمقام
وانه يقتضي الحمد على ما يستحق انه محمود عليه وهو الحمد التام المناسب
لمقام التمدح فانه كتب فيها كاتبه هي هذه فان قلت قد تقرر
ان لا اختيار له تع في صفاته والا يلزم حدوثها قلت قد ذكروا
ايضا ان الحمد له تع على صفاته يوجب كونه مختارا فيها فاما ان
يصار الى ما ذكر بعض الاذكياء وهو انه لا يلزم من كونه مختارا
حدوثها لانه تع لما كان كافيا فيها وحصلا حالها فكانه
مختارا فيها انتهى وكلام هذا البعض [illegible] على انه يجوز

يجوز بعدم الارادة والقصد على الاثر تقدما ذاتيا [illegible] العدم الذاتي في العلم
لا يلزم عدم الزماني للمعلول واقول فيها بحث من وجهين احدهما ان ما ذكره هذا
البعض لا يجدي في الصفات التي يتوقف عليها تأثير المختار كالارادة والعلم
والقدرة وثانيهما ان علة الافتقار الى المؤثر عند جمهور المتكلمين هو الحدوث
وصفاته تع لما كانت قديمة لم تحتج الى المؤثر فلا يكون معلول الذات اصلا
لا اختيارا ولا ايجابا نعم يلزم عليهم امكان ان يكون ممكن موجود غير معلول
لغيره وفيه ينسد اثبات الصانع اذ يجوز استناد الحوادث الى موجود
قديم غير تع واجب [illegible] بذاته لا الى حادث [illegible] وتمام تحقيق ذلك يطلب
في الكتب الكلامية والجواب ان هذا اي كونه فاعلا آثار [illegible] عند البعض
القائلين بان علة الافتقار هي الامكان وحده ثم هؤلاء [illegible] كونه تع موجبا
في بعض الآثار مختارا في البعض قوله لدلالة الاول اه اقول قد عرفت
ما في هذه الدلالة فان الحمد لا يدل على خصوصية كونه في مقابلة الانعام فاما
ان يتكلف ان المراد المعنى اللغوي للحمد ويوجه الكلام بما ذكره [illegible] صاحب
او يتكلف ان الحمد الكامل المناسب لمقام التمدح ما كان في مقابلة الفضائل
والفواضل معا على ما مرت اليه الاشارة وتجدد الصفات باعتبار الآثار
لها ونرجح [illegible] بتجدد الانعام ولهذا لم يذكره او يقال لما اورد
الكلام على صورة المضارع الدال على التجدد بناء على دلالته
على الزمان المستقبل وهو متجدد مستمر فهم ان ما يقابل به كان اولى له الاستمرار

استمرار و تجدد ولا يتصور التجدد في صفاته فتعين ان يكون ذلك من افضاله

قوله لما سمعه آه اقول او لا دخال الملك حمده في حمد غيره من عباده الصالحين

لعله صار مقبولا سمعه مستجابا ببركته كما قيل فايد صلوة الجماعة

فان قلت على الوجه الثاني الذي ذكره ان هذا يقتضي ان يكون الحمد محمولا على المعنى

العرفي والمذكور سابقا هو الحمد بالمعنى اللغوي قلت هذا باعتبار ذكر الاعضاء

جميع الاعضاء لما حمده مع تنبيها على كمال استحقاقه تعالى له ومثل هذا الاعتبار

كثير في كلام البلغاء كما قيل في اظهار الشوق لرؤية المحبوب صار جميع اعضائه

عينا وفي اظهار المحبة صار جميع اعضائي قلبا محبته قال الشاعر ليل الفؤاد

محل حبك في صدره كل الجوارح في حبك فؤاد قوله وآثر حرف الخطاب

اراد بالحرف معنى الاسم لان ضمير الخطاب حرف لا اسم كثيرا ما تحوزون

فيطلقون الحرف على الضماير واختار الاشارة للتنبيه على قصوره عن رتبة

الاسماء الظاهرة ومشابهتها للحروف على ما افاده المحقق الشريف في حاشية

الكشاف ولعل النكتة في العدول عنها هنا رعاية التطابق وهو

ذكر معنيين معا لملابسة الجملة هي لفظ الاسم والحرف قوله فان المناسب

هنا قصر الافراد وذلك لان الظاهر ان التخصيص في قوله اياك نحمد الذي

هو في قوة قوله الله نحمد كان اضافيا بالنسبة الى اللات والعزى

وايضا القصر الاضافي اكثر وقوعا في الحصر على ما صرح به الشارح في الشرح

في مقام الاعتذار من قبل صاحب المفتاح حيث لم يذكر امثلة صريحة

للقصر الحقيقي

[illegible]

الحقيقي حيث قال قد اورد الا مثلة في اثناء التفسير غير الحقيقي اعتبارا

لكثرة وقوعه وا[illegible] اراح وحمية الكذب واذا احمل على القصر

الاضافي [illegible] يحتمل الاقسام الثلثة المشهورة وحمله على القلب والتعيين بعيد

لان استحقاقه تعالى للحمد على كل من يستحق ان يحمد فتعين ان يكون

للافراد وهو يتوقف ظاهرا على ان يعتقد المخاطب ان الحامد الموحد في

شرك وفيه ما فيه لا في هذا اللازم نظر وذلك لان قصر الافراد

يقتضي ان يكون المخاطب قد اعتقد التركيب بين المقصور عليه وبين غيره

في المقصود والمقصور عليه هنا هو الله سبحانه والمقصور هو الحمد المسند

الى المتكلم لان الفعل مسند اولا الى الفاعل ثم يعتبر تعلقه بغيره كما قالوه

في صورة وجوب تقديم الفاعل اذا وقع المفعول بعد الا او معناها

ان المقصور هو الفاعل الفعل المسند الى الفاعل لا مطلق الفعل

فلو قدم المفعول لزم قصر الشيء على الشيء قبل تمام المقصود في الظان ال

قصر الافراد في مقابل المخاطب على ما صرح به في بحث القصر دون

الذي لم يكن مخاطبا والمخاطب هنا هو الله سبحانه ولا يتصور منه اعتقاد

فاسد واما انه على هذا التقدير لا يتصور قصر الافراد اصلا اذ مداره

على وفق اعتقاد المخاطب بغير مقصر للمحبة بل هو يدل له واما اذا

اذا جعل المخاطب بمعنى السامع على ما نقصه ما نقلوه في حاشية الحاشية حسب ما كتب

[illegible]

لان المخاطب لا يخلو من ان يكون مؤمنا او مشركا وكلا منهما لا يعتقد ان يكون
الحامد المؤمن مشركا فلان الظاهر حال المؤمن الصنفين الايمان واعتقاد
الشرك في شانهم بعيد من الكافر والمؤمن وقد حققوا كتبهم بالنسبة
ثم التشريك في الحمد مطلقا وان لم يكن تشريكا باطلا لكن تشريك
غيره له في استحقاق الحمد في ابتداء القصائد لا شك انه مما يشعر
بالتشريك في استحقاق العبودية ثم لما كان مدار ما ذكرنا في المقدمات
في غيبا توقف المذكور في الكلام على الظهور والظواهر بادلة
بالقواطع على ما هو دابهم لا ينتقض بقوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين والحمد لله لاجل هذا قال لفظ وعلى ما قررناه يندفع
ما اشتهر بين الاصحاب من المناقشات التي يورد نهما منها انه يجوز
ان يكون القصر قصر افراد لا يكون في مقابل مخاطب يعتقد ومنها
ان اعتقاد الشركة من المخاطبات لا المخاطب انما كان فاسدا اذا
اعتبر المتكلم بشرط كونه حامدا لله مؤمنا ولا يلزم ذلك ومنها انه
اللازم اعتقاد التشريك في استحقاق الحمد لا في الالوهية ومنها انه
لا يلزم ان يكون هذا الاعتقاد من المخاطب في شان الحامد بل يكفي ان يكون
في الواقع من يعتقد شركة غيره تعالى اياه في الاستحقاق المذكور ومنها
ان المخاطب الله تعالى فلا يتصور قصر الافراد في اصله ومنها النقض
النقض بقوله اياك آه هذه هي الكلمات الدائرة على السن
الاجاب المستهر بين الطلاب في هذا المقام وانت بما قررنا تقدر على
الجمع فلا حاجة الى التفصيل والتطويل فتامل قوله وحمل آه ارادوا بالا

الاهتمام

الاهتمام اهتمامه بحسب مقتضى المقام لا اهتمامه في نفسه كما ذكره الشارح
بقوله وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به وان كان ذكر الله
اهم وهذا في الاهتمام الذي جعل جاريا مجرى الاصل العدم الفصل
بحسبها يجي تفصيله في بحث تقديم المسند اليه قوله الموصوف آه قال صاحب
الكشاف اول والوجه اختيار ما على ما اختاره ابن الحاجب من
انها اسم جمع المعروف ان بالقياس اليه تعالى قرب من جهة انه عالم بالجميع(؟)
احوالنا او علمنا بالنسبة الينا على ما يدل عليه قوله تعالى نحن اقرب
اليه من حبل الوريد ومن جهة انه تعالى في غاية التجرد ونهاية التقدس
ونحن متعلقو الغاية التعلق على ما هي في وجه الا احتياج الى النفوس بسلسل
بالبدن فاختار كلمة تنادي تلك القرب البعيد الايماء الى الجهتين
وانه لو ذكر حرف دال على احدهما بعينها لربما توهم الاختصاص
فتامل قوله وقدم شرح الصدر آه قلت الظاهر ان المراد شرح الصدر ونور
القلب هنا واحد اذ محل المتخيلات الباطنة هو القلب بخصوص لا الصدر
الذي هو وعاءه فالنكتة المذكورة بالنظر الى المعنى الحاصل
قوله واما للمبالغة فلان اراد بلفظ الدوام كل واحد لا المجموع من
حيث المجموع وذلك لانه جمع مضاف الى المعرف باللام يفيد ا
الاستغراق والشائع الكثير في الجمع المعرف باللام هو معنى كل
كل لا المجموع من حيث هو مجموع على ما ذكره المحقق الشريف فكذا الجمع

المضاف الیه قوله فلذا آه قیل التوسل انما یتم باستجابة الدعاء الی
الصلوة وهی یتوقف علی المناسبة کما مر و المفروض ان المناسبة
المناسبة غیر کاملة فیحتاج الی تحصیل الوسیلة الی واسطة وهو جواب
بان الصلوة استفاضة للغیر ولا یحتاج فیها الی المناسبة الکاملة
من جانب المستفاض له هو النبی و الحاصل ان الضروری هو المناسبة
بین الفاعل القابل و القابل هنا هو المستفاض له لا المستفیض والفیض
التوسل لنزول الفیض علی من سیمون الفیض علیه الا استحقاق لکنه الذی هو اللائق
ادنی مناسبة کانت بینها و بینه بلا توسل شیء وسط و ربما یقال ان مجرد
صدق التوجه الی طلب الرحمة له و الثناء علیه یوجب الانخراط فی سلک
محبته و اتباعه و ذلک نوع مناسبة و الاستمداد فی عکوس انواره
قوله کما فی قوله حیث ما حیث اضیف کما فی قوله اضیف
الاولی بعد تعدده بالاضافة کما الی هنا لو اضیف الدلائل الی الاعجاز فی الاعجاز الیه علیه السلام لزم وصفه بالاعجاز و کان کقولنا
انه معجز کان ذلک غیر متعارف و ان کان حقا بل الصحیح ذلک
و اما وصف افعاله بالاعجاز فبارع الا ان آلة للاعجاز کوصف السکین
بالقطع فیکون مجازا فی النسبة او بناء علی ان یراد بالاعجاز معنی التسبب
فیکون مجازا لغویا فیتبع فیها ان تحمل الاعجاز علی انه صفة للمعجزات
و ح لا یستقیم اضافتها الیه فلا بد ان یکون من قبیل اضافة حب
رمانک بان یکون المضاف الیه هو دلایل الاعجاز و ح فقوله

فقوله دلایل اعجازه کان بمعنی معجزاته فاول الحمل الکلام علی ما هو الظاهر حال
الاضافة ثم عدل عنه للتحرز عن مخالفة العرف ولا یخفی انه یتوجه علی
هو الوجه انه یلزم جعل المعجزات دلایل اعجاز نفسها و هذا و ان کان
حقا لکنه خلاف المتعارف و الیه اشار بقوله و فیه انه لا یحسن جعل
المعجزات دلایل اعجاز نفسها و لهذا عدل عنه الی قوله و لا یبعد
ان یراد آه اذ دلائل الاعجاز لیس بمعنی المعجزات بل صار اسم الاعجاز
البلاغة شاملا دلیلا لاعجاز القرآن لکن لما کان فی هذه الاضافة بعد
ما فی الاضافة لادنی مناسبة اقول علی تقدیر ان تضاف الاعجاز الیه
علیه نحو ان المراد بالاعجاز ما هو صفته صلی هو خلاف المتعارف انما ذلک
فی وصفه علیه به وحمله علیه کان یقال هو معجز و لا باس فی
مجرد الاضافة ذلک بل یجوز ان یقصد بالاضافة مجرد الاختصاص
فی الحمل لا علی انه وصف له نظیر ذلک ما یقال فی اضافة رب الی العالمین
ان اضافته الیه لیس من جهة انه مفعول له بل من جهة انه له اختصاص
به کما صاحبه مخصوصة الا اضافته الیه من جهة انه صفة و قائم به
الیه لیس خلاف العرف غایة الامر انه مسلم لصحة حمل المشتق منه
و هو المعجز علیه و صحته مما لا نزاع فیه علی ما بینا غایة الامر انه لا یتعارف
ذلک فی العرف و من المعلوم ان الاضافة المذکورة لا تستلزم
القول بذلک بل صحة ذلک و لو سلم نحو ان یراد بالاعجاز
ما هو صفة ~~الاعجاز النبی~~ المعجزات و اضافته الی الرسول بادنی
مناسبة مثل ما قال فی الوجه المرضی و فی الوجهین لا یعتبر اسناده

وعلى
على ما علم حتى يلزم وصفه بكونه معجزا او كون الشيء دليل اعجاز نفسه
فقد يراد ان يضاف دلايل الاعجاز اليه بحور ان يراد بالاعجاز ما هو
وصف الاعجاز المعجزات ولا بلا خطا اسناده الى المعجزات حتى
يتوهم انه ~~غير متعارف~~ لا يتعارف جعل الشيء دليلا دليل اعجاز
نفسه ويجوز ان يراد بها صفة الرسول عم السلام وفي اضافته
الدليل الى اليه عم لان اعجاز النبي عم يعرف بالمعجزات فهي
دلايل اعجاز النبي عم ثم على الوجه الاخير يجوز ان يكون الاعجاز
مضافا الى الرسول لانه اذا صح دليل اعجاز القرآن الى الرسول
~~انضياف~~ لانضياف القرآن فبطريق الاولى يجوز اضافته
الى اعجاز القرآن انه في هذه الجهة والوجه في ذكر هذه الوجوه
وان كان بعضها بعيدا عن الطباع ابداء احتمالات وتدقيق
النظر ثم معنى تأييده باسرار البلاغة على الوجهين الاولين
ان اعلى ما هو القرآن ايد باسرار البلاغة فكانما ايد الجميع به
وعلى الاخير ان اسرار البلاغة اقوى دلايل اعجاز القرآن
وهو كونه في اعلى مراتب البلاغة معلوم من علم الكلام قوله
باحراز الاول اراد بالكناية المعنى اللغوي اي عبر عن حالة
الذي هو السبق المخصوص على الهيئة المعينة باحراز ~~قصبات~~
قصبات السبق الذي وضع للهيئة المعينة لا في تشبيه الهيئة الا
الاولى بالثانية وعبر عن الاولى بما دل على الثانية فلا ينافي هذا
ما ذكره من ان الكلام تمثيل وهذا مثل ما مر ان تقدم الرجل
تارة

المنتزعة
تارة وتارة اخرى كناية عن التردد والمعنى انه شبه الهيئة
عن حال المتردد بالهيئة المنتزعة عن حال من يقدم الرجل ويؤخر
واريد بالتركيب الموضوع للثانية الاولى فهذه الكناية محض للاستعارة
التمثيلية لا منافي لها كما يتوهم بحسب الظاهر قوله ويحتمل آه كتب
في الحاشية هكذا بان يعتبر تشبيه مستبقي باب الفصاحة بسبق
الفرسان في ميدان التسابق فيكون هذا التشبيه استعارة بالكناية
ويكون اثبات قصبة السبق استعارة تخييلية وذكر مضمار
الفصاحة ترشيح اقول انما يعتبر تشبيه الآل والاصحاب
بالفرسان واعتبر تشبيه حالهم بحالهم بوجهين احدهما ان
المقصود ليس تشبيه ذواتهم بذواتهم وهو ظاهر باعتبار تشبيه حالهم
بحالهم اكمل واتم وثانيهما ان التحرز عن سوء الادب والحمد وجعل
اثبات قصبة السبق وهو المعبر عنه باحراز قصبات السبق استعارة
لا اثبات الميدان لان الميدان وقع متعلقا في الكلام
وليست من احوال المشبه به والمشهور ان الاستعارة
اثبات ما هو لوازم المشبه به واحواله للمشبه به انما قال
ذكر مضمار الفصاحة ترشيح ولم يقل وذكر المضمار ترشيح
مع انه الاولى لان الترشيح ذكر المضمار والاضافة الى الفصاحة
ملايمة للمشبه لا المشبه به نظرا الى ان المضاف اليه ... وللمضاف

وتمه له وهما معا بمنزلة كلمة واحدة قوله وان ابيت آه اى
ان امتنعت عن التوجيه المذكور بناء على انه لا يليق بان يكون
ما هو بمعنى الدعاء متعديا بالباء اذ نحو اللهم الدعاء لك اذ
كثيرا ما يختلف احوال المترادفين في مثل هذه الامور على ما
لا يخفى على من تتبع واستعمال اللفظ بمجرد الاحتمال لا يجوز
في عبارة معنى الاشتهار اذ لا مجال لمنع جوازه وعلى ما قررنا
الكلام لا يتوجه ان ما سعادتي قوله وان ابيت كان دخلا على
على السند بمجرد التجويز والاحتمال وانه خطأ لا يجوز بناء على
ان الموجه مانع قوله فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار حذف مفعول
الضرب محذوف فان قلت في قولهم امسكت عنه مفعول الاول
اى امسكت نفسي عنه قلت امسك عنه بمعنى احتبس و
انا امسكه بمعنى حبسه على ما يدل عليه كتب اللغة ولهذا جعلت
امسكت عنه تفسيرا لقوله تركت قوله اذ ليس [illegible]
آه فان قلت الاستدراك غرض اذ يمكن ان [illegible] القبول
في آخرهم يمكن [illegible] عن الك قلت اولا اذا اسند
القبول الى الجميع بلا المفيد للاستواء ثم اسند الى
آخرهم على سبيل التوكيد فلا معنى [illegible] القبول في آخرهم
الا انه [illegible] في اولهم حتى ينتهى الى ما هو آخرهم وثانيا
ان لا معنى للتقدم والتأخر فيهم سوى كونهم متقدمين في

اسناد الفعل

الى اسناد الفعل اليهم وثبوته لهم وكون الاواخر متأخرين في ذلك و[illegible] اذا
قيل ان القبول شامل آخرهم لزم شموله من اولهم ~~وكون الاواخر~~
اولا فهذا الوجه حسن مدفوع ما اورده توجيه بعد [illegible] عدد تحصى
هذا الجواب آخره وهذا اتى عن [illegible] والمحاورة عن الشيء بعيد المورد عليه
و الوصول اليه فتامل قوله ترشيحا اى للتشبيه المبني عليه الاستعارة
لكن لا يذهب عليك ان الظاهر انه ترشيح التخييل لان اثبات الاعناق
للمطايا [illegible] البطاح [illegible] الاعناق [illegible] المطايا [illegible] ملائمات [illegible]
انه [illegible] ان التفسير المشهور للترشيح انه ذكر ملائم المشبه
والتخييل على مذهب المصنف لا [illegible] بل هو داخل في المجاز في النسبة وان
كان قد صرحوا بثبوت الترشيح للمجاز المرسل فاقتصرنا على ما لا يحتاج
الى تاويل كلامهم [illegible] على خلافه المشهور قوله وان اصحاب آه
توضيح هذا التعليل ان المراد بالاخذ والانتساب اختصار من الترشيح
ما اراد خلاصته [illegible] فاذا [illegible] لم يبق لهم ارادة قوله
ووقع ثالثا في تعليلهما يحتاج الى الدفع ارادوان التعليل الاول غير
محتاج الى [illegible] الدفع انما [illegible] قوله على ما من آه دفع للتعليل
الاول لان هذا لا يدفع به تعليلهم لان [illegible] الطلبة المحصلين يحصر
سببا لاختصار الترشيح ولا يدفع ذلك بان [illegible] جميع الطلاب غير
معذورين [illegible] مستحسنا عند الجميع قوله لانها دقيقة
[illegible] بل كانت [illegible] قوله اذا

قال الشارح بتنبيه فيه...

فان هذا الله قوله لا يمنع عمل ما بعدها فيما قبلها وان كانت للسببية ولم يقع موقعها بان لا يكون بين جملتين حقيقة او حكما بعلق احدهما بالاخر كاف شرطا والاولى لان كانت جواز فلا يمنع ايضا مثل قوله تع وربك فكبر قوله لم استعير لمحل العلم الاستعارة هنا لغوية لا مجاز مرسل وفي الاول اصطلاحي قوله الثناء اقول الثناء لفظ حقيقة في ما قد يطلق الثناء على ما لا يكون باللسان مجازا وفيه تنبيه على فائدة اخرى للفظ اللسان وهو دفع توهم الحمل على المجاز لفظ الثناء نظرا على كثرة استعماله في غير اللسان مجازا وذهب بعضهم الى انه حقيقة فيه نظرا الى الحديث على ما سبق ثم الطاهر كلامه انه ذكر فيه اوجه في فائدة لفظ اللسان لكن قيد اللسان ليس مستقلا بالافادة الاولى والثالثة بل لتعميم مورد الشكر مدخل في الفائدة الاولى ايضا اذا حمل المقابلة على المقابلة باعتبار المورد بان كان خاصا في احدهما عاما في الاخر على ما هو الظاهر وان حمل على المقابلة الكاملة اي من جهة المورد والمتعلق فيتوقف على التخصيص والتعميم واما الثانية فيتوقف على الكل وذلك ظاهر واما الفائدة الثانية فظاهر ان قيد اللسان مستقل بافادتها لكن ليس مستقلا بالافادة هو المتن فيها بيان الاول على ما يشير اليه بقوله وانه مدار ما قصد في قوله ولذا قال اشار الى تخصيص من ذلك ولم يذكر تخصيص متعلق الشكر بحث قوله ولذا قال الان هو التخصيص ضروري ليس مثل التعميم بان يكون ذكره للتخصيص للتنصيص وظهور التصريح والظاهر ان المراد من قوله وانه مدار ما قصد ان التصريح او الاختصاص مدار ما قصد لكون اشارة الى ان العائد الثانية المقصوده الى اخرها.

بذلك بل وسيلة لما هو المقصود في بيان الوجوه والنسبة ومنه ان تخصيص الفائدة والنسبة ان منه ذلك لا وجه له بل الظاهر ان العائد الاولى انسب لبيان الوجوه الا ان في لفظ المدار اشعار بما وقع في تخصيص مورد الحمد ليس مستقلا بيان الوجوه والنسبة ولو قيل ان العائد الثانية كالبيان للعائد الاولى لان التخصيص على مقابلة الحمد للشكر بلفظ اللسان حتى يرجع الكلام الى ذكر فائدتين احدهما انه للتخصيص على بيان الوجوه والنسبة على الوجوه اندفع ما فيه ثم في قوله ولذا قال انه اشارة الى ظهور ما شيوه ويمكن ان يقال تعلقه ابطه بحسب المعنى تمام الفائدة الاولى لكن لما تعلق ما العائدة الثانية بالاولى مع الثانية فقط غير ملائم بحسب اللفظ قوله ويتوجه عليه آه اقول الا ان قيل الاصل الاطلاق الحقيقة فلما تعارض بان المبادر من الثناء ما هو باللسان هذا لكن يتوجه على قوله فالظاهر حينئذ ان المراد من كونه باللسان ان يكون مع لا ان الظاهر اللفظ المعنى الحقيقي منه وما ذكر من معنى مجازي له وذلك ظاهر ومعنى كلام هذا القائل الموجه ان الثناء يطلق على ما ليس باللسان كما في الحديث والاصل في الاطلاق الحقيقة وكونه باللسان معناه الحقيقي الظاهر ان يكون صدوره بالجارحة اللسان وذلك القيد معتبر في مفهوم الحمد فلا بد من ذكره ليتم التعريف مما لا يخفى النقص والمقدمة الاولى وان كانت قابلة للمناقشة على ما تم لكن الثانية صحيحة وما ذكره المحشي عليه يرجع الى الحمل اللفظ في التعريف على المعنى المجازي بلا قرينة ظاهرة وبما قرره ظهر ان

في مسلك الغاية والاولى الطهور...

ان الملازمة المستفادة من قوله فشمنا الله ان كان حقيقة محمود انم كك

محل نظر اذ لا منافاة بين كون اللفظ كلا من اثنى عليه بالحقيقة كما هو المط

من لفظ الحديث ويكون اطلاق المحمود عليه على سبيل المجاز نباء على اعتبار

قيد اللسان وانه ظاهر في معناه الحقيقي ولا وجه لصارفه عنه الا ان يقال

المط الحمد عليه والاصل الاطلاق الحقيقي فلا بد من حمل قيد اللسان على

معنى القول والاخبار بانه اذا لم ارتكاب احد المجورين اطلاق

المحمود عليه او في قيد اللسان في تعريف الحمد فما لباعث على التزام الكل

مع ان التجوز في ضاء التوقيف لما ذكره دافع لا قبح عنده من ارتكابه

في غيره على ان هذا التوقيف وقع من ائمة اللغة والاصل الراجح ان القصود في التعريف

للتميم لا لاكثر زيادة التوضيح بحدار عارض لحج كون الثنا حقيقيا في غير اللسان

ايضا ورجح وجه الموجه على ما ذكره المحشي كما لا يخفى واعلم ان بيني التوقيف

آه اقول هذا انما يتطرق ما تثبا درمن لفظ التوقيف اذ لا شك ان المتبادر

ما هو الجميل ما هو جميل في نفس الامر يدل على ما ذكرنا قوله الثناء الا ان

يحتمل الجميل اعم الخ فانه يدل على حمل الجميل على المعنى الاعم مشتملا على التكلف

عنده فكيف اذا خص بالثنا فانه اذا صدر ثناء من احد على ما هو

جميل عند المتكلم وليس جميلا في نفس الامر يصدق عليه انه ثناء باللسان

على قصد التعظيم لما فرض انه جميل عند المتكلم فيكون مقرونا بقصد

التعظيم واذا صدر ثناء على ما هو جميل في نفس الامر وليس جميلا بل قبيح

عند المتكلم

فيصدق عليه انه ثناء على الجميل وليس مقرونا بقصد التعظيم لان التعظيم في كونه جميلا

عند الحامد ولو حمل الجميل على ما هو جميل في نظر الحامد اندفع ذلك لان الثناء

على قصد التعظيم لا يكون الا على جميل في نظر الحامد ولو اشتمل على ما هو

جميل في نظر الحامد لا يكون الا على قصد التعظيم في كلتا المقدمتين نظر

وتامل اما في الاول فلان الثناء مع قصد التعظيم قد لا يكون على ما هو جميل

في اعتقاد القائل كما اثنى سلطان جائر على نهب الاموال مع انه غير جميل

في اعتقاد الحامد ومن المعلوم انه يصدق عنه قصد التعظيم خوفا منه واما

في الثانية فلانه قد يصدق الثناء من احد بالنسبة الى شخص على ما هو جميل في اعتقاده

لكن لم يقصد التعظيم فيه بل قصد غرضا آخر غيره كالاطماع والحق وتنطبق خاطر

المحمود وغير ذلك والجواب عن الاول ان المراد من الجميل عند الحامد ليس الجميل

في اعتقاده بل ما يجعله جميلا ويصدره بصورته وبالنظر الى

المقدمة الثانية فيظهر جواب آخر منه وهو ان قصد الثناء بالتعظيم

يتحقق في الصورة المذكورة بل الشارح للدفع المضرة لا لقصد

التعظيم ومنه يا منه والجواب عن الثانية ان المراد من قصد التعظيم ان

يكون الثناء لاجل التعظيم ويكون له صورة التعظيم لا الاستهزاء والسخرية

قوله الكل اه لك لو حمل المحمل في تعريف الشارح على ما هو الجميل عند الحامد

على ما جعلنا لم يوجد النقض بالثناء على ما هو الجميل في نفس الامر لا عند الحامد

واما اذا حمل على ما هو اعم فينتقض تعريف الشارح بالصورة المذكورة

[illegible]

ويمكن ان يق الحق ايضا حمل الجميل على ما هو جميل عند الحامد لكن جعله قسمين احدهما الا يكون بحسب الامر والثاني ان يجعله الحامد جميلا وليس جميلا في نفس الامر على ما يشوبه لفظ الجعل ويمكن تصحيح تعريف المحصر في قطع النظر عن المذكور بان يحمل قوله سواء تعلق بالنعم او بغيرها تتمة للتعريف و الاضافة في غيرها للعهد بعد حصول لفظ النعمة المتوغل في الابهام و الا شكال في حمده على صفاته سدفع بانه لما كانا ذاته مع كالاته فيهما كانها باختياره ثم و التاويل في الحمد على الكلام هو انه باختياره عبارة الدالة على الافعال الاختيارية فجعل الحمد على صفاته الكمال و الحمد على ما اول و تفتيش في الكلام و القول بان تقدم القصد و الارادة على فعل المختار انما هو بالذات لا بالزمان و هو لا يقتضي الحدوث لا يدفع الاشكال عنهم لانهم ادعوا تقدمها عليه بالزمان لا بالذات الا انه يمكن ايراد المنع اليه و الاستناد بانه يجوز ان يكون بالذات على ان هذا لا يجري في القدرة و العلم لاستلزام كونهما اختياريا تقدم الشيء على نفسه بالذات على ما عرف فتامل قوله لا يق كيف آه اقول الاولى ان يقول كالاعتقاد لان الشكر الجنان قد يكون اعتقادا و قد يكون محبة و انما تعرض لبيان ان بينهما عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في العدو الناقل و تحقق الثاني بدون الاول في الولد الكامل العكس في الولد الجاهل و قد يتصادقان للكامل و هو ظاهر و يدل على ذلك عبارة الشارح حيث جمع بينهما فان قلت عدم كون تعريف الشكر بالمنعم جامعا يقتضي ان يكون ما هو بالجنان من افراد الشكر

السكر ولا بد من قيد او بالجنان لعدم جامعية تعريف الشكر بالمنعم منافيا لعدم صحة قيد الجنان فلا معنى لقوله فلا يكون تعريف الشكر بالمنعم جامعا ولا لقوله او بالجنان صحيحا لا سفاره باجتماعهما في التحقق و الصدق قلت معنى الكلام ان تعريف الشكر بالمنعم لا يكون من جهة جعل ما هو بالجنان شكرا مطلقا سواء جعله شكرا حتى لا يكون التعريف جامعا او جعله الخ بل الشارح رتب عليه و يلزم منه و الا ظهر ان يقال لا مساواة بين عدم جامعية التعريف بالمنعم و عدم صحة قوله او بالجنان لان عدم الجامعية بالمنعم يقتضي ان يحمل فعل الجنان من افراد الشكر و ذلك يقتضي ارادة ما يرتب الشكر فان يحمل ما ما الجنان من افراد الفعل لا من اقسام الفعل المنعم في حل الكلام انه يلزم فساد التعريف قيد المنعم و كذا يلزم منه فساد التقسيم حيث جعل المقسم الفعل المنعم دون الفعل المطلق لانا نقول معنى الاخبار آه اي ما يطلق عليه لفظ المخبر في الكلام يدل على ان معنى الاخبار حصته و منه نظر و تامل اذ الاخبار كالاخبار ملزوم لمعنى الاعلام و الاعلام لا يتحقق الا بالعلم لانه مطاوعه فكيف يتحقق حقيقة الاخبار بدون تحقق العلم و القياس على لفظ الدلالة المفسرة بالحيثية المشهورة قياس مع الفارق فالحق ان يحمل كلامه على ان المراد من الاخبار ههنا هو ان يفيد معرفة المنعم الا على تقدير وجوده وانما يوجد حاصله

يرجع الى معنى الحيثية كما في الدلالة قوله والا لطالع عليه آه قلت تركه
هذا الجواب الاول لان الكلام فيه انما هو في كون المطلع منبئا لا في كونه
مشكرا لعلاقة او لا لكونه من الشكر او غيره بخلاف الكل
فان الكلام في كون المطلع مشكرا فتامل وذكر المصنف الاول
لانه يكفي الوجهين المذكوران في بعض اسم الله فاكتفى فيه في
اللفظ له فلا يدعي بكره في ذكرهما في بعضه فذكر ان فائدة ذكر الاسم
في صورة العموم ايماء لطيف الى ان اسم الله يدل على جميع صفات
الكمال وبيتهما كل من الوصفين الى الدلالة المذكورة بدلالة
كل منهما على صفات الكمال واذا ثبت دلالة كل منهما على صفات
الكمال فاذا ذكر في بعض لفظ الله دلالة هذا الكل على صفات
الكمال ولا كلام في حصول هذا المطلوب بهذا الايماء المذكور في
احدهما فاشار الى فائدة ذكرهما معا بان الاول وهو وجوب
الوجود يدل على صفات الكمال دلالة العلة على المعلول فهو من
قبيل اللمي والثاني من قبيل الآني فذكرهما معا للاشارة الى فني
البرهان والى ما ذكرنا اومى ايماء لطيفا اقتداء بالشيخ حيث
ذكر في الاول لفظ الاستتباع الذي بمعنى العلة وفي الثاني لفظ
الثبوت الذي بمعنى الآن ثم اشار ايضا بلفظ الاخر هنا الى ان
دلالة المعلول على العلة ليست في مرتبة دلالة العلة على المعلول
وهذا منه ايماء الى ما اشتهر من ان العلم بالعلة يستلزم العلم
العلم التام المقتضي والثاني التام بالعلم اليقيني فالعلم فانما يدل

على ما يدل عليه ووجه توقف الكل على وجوب الوجود ما ذكروا
من ان واجب الوجود لما كان اكمل الموجودات ينبغي ان يكون
متصفا باكمل الصفات وهذه مقدمة لا شبهة فيها لامكان الكمالات
الخصم لها ثم ذكر وجه دلالة لفظ الله على صفات الكمال بقوله واما وجه استجماع
اسم الله آه اقول والاقرب ان يقال في توجيه الشرح ان اسم الله وان كان
كونه علما للذات لكن لا شك ان ذاته تعالى ليس معلوما للبشر بل انما
يعلمون من لفظ الله ما يرادفه في سائر اللغات وانما متصفا بصفة مخصوصة
لو تم لكنها كلية لا جزئية ومن المعلوم انه اخص صفاته وما هو مستتبع
لسائر صفاته هو وجوب الوجود فالمفهوم من لفظ الله هو الذات
المتصفة بوجوب الوجود فوجوب الوجود جزء مفهوم لفظ الله وان لم يكن
لما وضع له اللفظ جزوره الا ان هذا المفهوم خارج عن ذاته تعالى واما
حديث عينية الصفات فيرجع الى نفي الصفات وكون الذات نائبا
منابها في ترتب الاثار المطلوبة منها على ما حقق في موضعه فاشار
اشار الى هذا المعنى بذكر وجوب الوجود في بعض لفظ الله حتى كانه
جزء لما وضع له اللفظ ثم اردفه بذكر استحقاق جميع المحامد للاشارة الى ان
وجوب الوجود يستتبع استحقاق جميع المحامد وعرضه تصحيح الحصر المستفاد
من كلام المصنف الاحصر الحمد فيه تعالى على ما يدل عليه الا حصا صحيح والتوقيف
وفيه ان الظاهر آه اقول فان قلت انك قد عرفت ان بنا في الاسماء

من الاسماء والصفات لا يدل على خصوص الذات حتى ينقل من اللفظ
الى خصوصية الذات وحينئذ منها الى خصوص صفات الكمال
بناء على انها معلولة لها والعلم بالعلة المعينة مستلزم للعلم
بمعلولاته فجريان هذه الدلالة في جميع ما يختص به تعالى في الواقع لا
في نظر العقل اذ ما يفهم من الكل ليس الا مفهوما يصلح لكونه صادقا على
في نظر العقل محل نظر اذ لا دلالة على صفاته المخصوصة بل ليس
سوى ان الله تعالى اشتهر بتلك الصفات في ضمن بعض الاسماء
ومعلوم ان جميع الاسماء ليست كذلك فظهر ان هذا جار في جميع ما
هو مختص به تعالى في لفظ الرحمن اذا اطلق في الوجه نفهم منه
الاتصاف بصفات الكمال على ان الدلالة على الصفات قد يكون
من المفهومات الكلية المستنبطة لها كما مر في وجوب الوجود والصفات
المخصوصة له تعالى مستلزم وسيأتي الانتقال من بعضها الى بعض
مع ان الانتقال الى صفات الكمال لا يلزم ان يكون من خصوص الذات
اذ ليس الاستدلال المراد الانتقال الى الصفات الجزئية
الشخصية له تعالى كما [illegible] الى دعوى اختصاص الاسماء الحسنى
بلفظ الله بل الوجه في اختصاصها بالذكر لانه اسم للذات ويستحق
اجزاء الصفات عليه قوله [illegible] خصوص في الاستعمال لا يوجب
الانفهام قلت فيه [illegible] اذ انفهام خصوصية المعنى من اللفظ لا يتوقف
على [illegible] قوله واذا انفهم خصوص الذات [illegible] فهم او صار لا [illegible]
قوله فالكون

فالكون علما لذاته اول قد عرفت ان شيئا من الاعلام لا يدل على خصوصية
ذاته تعالى على الوجه الشخصي بل لفظ الله كلفظ الرحمن في الدلالة على الذات
الموصوفة بصفة وجوب الوجود او المستحق للعبادة او غير ذلك من الصفات
التي تعم هذه الذات وغيرها اي في نظر العقل وان كانت مختصة به في الواقع
وبعد ملاحظة الدليل لفظ الرحمن بعينه والمعبود وان اختص في الاستعمال
بما يشتمل على نحو تدافع لان استعمال اللفظ في خصوص معنى يقتضي
انفهام خصوصية المعنى منه عند الاستعمال وكونه غير موضوع لها بخصوصها
لا يضر فهذا مناف لما ادعاه من عدم الدلالة عليها الا ان يقال لفظ
الرحمن مثلا غير مستعمل في خصوص الذات بل [illegible] له من المفهوم
الكلي الا ان مصداقه هو الذات المخصوصة هذا وما ذكره من النقض
مردود لانه انما يتوجه لو قلت ان ذات فرعون من حيث هي مستند
بالاتصاف بصفة الظلم وذلك ممنوع بل اشتهاره بذلك في ضمن
لفظ مخصوص ولعل السر في ذلك ان ذاته من حيث هي
هي غير ملزومة للظلم بحيث ما يتعقل من تصور ذاته تعالى من حيث
هي الى تصور الظلم بخلاف ذاته تعالى بالنسبة الى صفاته الكمالية
ثم قوله الحمد آه قيل ذكر ذلك لان الحمد من المصادر والاحداث
والشائع في باب النسبة المتعلقات هو الافعال ولا يبعد ان

ان بقي المصادر في الاكثر منصوب على انه مفعول مطلق لفعل مذكور او مقدر
لان العامل اللفظي وخصوصا الفعل اقوى في العمل عن العامل
المعنوي الذي هو التجرد او الابتداء على ان الحمد لخصوصه اكثر استعماله
ان يكون منصوبا بافعال مضمرة ووجه دلالة العدول على الدوام ان
الاصل لما كانت جملة فعلية وهي كانت دالة على التجدد فاذا
عدل عنه فلا بد لنكتة وكون المقصود هو الدوام يصلح ان يكون نكتة له فيحمل
فيحمل عليه وان المقصود عدم افادة التجدد لا افادة مقابله الذي هو الدوام
كما في صورة التوقف في الكلام او الاخفاء عن الحاضرين فاحتمال بعيد
لا يمنع الدلالة على سبيل الظهور الذي هو المقصود في المقام وقوله ويمكن
ان يقال وجه آه لما بقي لم يتوجه عليه ما اورده بقوله ولكن سننا
ويمكن حمل كلام الشارح على ان المراد هو ان دلالة الاسمية على الدوام عقلية
بان يقال المراد ان المصنف عدل عن الفعلية الدالة على التجدد بحسب
الوضع الى الاسمية ليدل على الثبوت اي بحسب العقل قوله واذا آه
اقول اراد بالعدول ما مر في الشرح وهو اسم بهذا اللفظ وهو
العدول عن الفعلية الى الاسمية يعني اذا وجد داع الى الدوام
مثل العدول المذكور عن الفعلية الى الاسمية ويحكم بما هو مقتضاه
من الدلالة على الدوام واذا لم يوجد داع الى الدوام فيحكم بما هو
كون الخبر طرفه والا اختصار للفعلية فيحكم فيه الدلالة

بالدلالة على التجدد هذا الكلام وجه التوفيق وانما قال كالعدول لعدم
وانه في انا معكم ونحو مستهزئ ما سبق ان العدول من الفعلية الى الظرفية وفيه
تامل لانه قد مر انفا انهم لم يجعلوا انحصار الفعلية مقتضيا لايراد
الظرفية ~~انما يعدل~~ وقد مر ايضا ان الظرفية فعلية تقديرا فالظرفية
انما يعدل اليها عن الفعلية فكيف يصح ان لا يوجد داع الى ا
الى الدوام كالعدول فلا حق يصح افادته التجدد اللهم الا ان يوجد
~~داع الى الدوام كالعدول~~ من ركيك بواسطة بعض الدواعي واقتضاء
المقام التقدير بالكلام كما سيجيء قوله بان المقصود في الفعلية آه فيه نظر
لانه يشكل فيما اذا كان فاعل الفعل المذكور في الخبر ضمير المبتدا
مثل زيد قام اذ حينئذ يلزم دلالة الكلام على ان ثبوت القيام لزيد
على التجدد والدوام ايضا ضرورة ان نسبته الى ضمير المبتدا
نسبته الى المبتدا وغاية توجيهه انه فرق بين نسبة القيام الى
ضمير المبتدا الذي هو نسبته بعينه الى المبتدا ونسبة الجملة الى المبتدا
فيجوز ان يكون ثبوت القيام لزيد لا على الدوام بل على سبيل
التجدد وكان مختصا بالزمان الماضي وثبوت القيام في الزمان
الماضي اي كونه قائما في الزمان الماضي ثابت له دائما فظرف ثبوت
القيام لزيد هو الزمان الماضي فقط وظرف كون زيد قائما في

في الزمان الماضي هو جمع الازمنة فمثلا اذا كان حكم زيد ضاحكا وقت
العصر يكون زيد ضاحكا وان لم يكن الا في العصر لكن كون زيد
ضاحكا في العصر مختصا بالعصر بل يكون دائما فصدق قولنا دائما
زيد ضاحك في العصر واقول هذا خلط بين صدق القضية وتحققها
وقد صرحوا بالفرق بينهما حيث ذكروا ان المطلقة دائمة الصدق
غير دائمة التحقق و الا لكانت المطلقة دائمة وبطل التوجيه مثل
قولنا كلما كان الله عالما عالما كان زيد ضاحكا فاذا اعتبر صدق
الكل وجعلتها حيث الصدق بالنسبة للقدم المذكور بصدق الشرطية
الكلية لكن هذا متحقق في القضية يرجع الى تبدل النسبة في القضية
اخرى و هو كون زيد ضاحكا دائما و هذا ليس معنى القضية المذكورة
و اذا اعتبرت تحققها وجعلتها هذا الاعتبار بالنسبة للقدم
المذكور نصدق الكلية و معنى القضية ترجع الى تحقق الضحك لزيد
و هو المعنى بتحققها ومن المعلوم ان تحقق الضحك لزيد لكن
ليس دائما مع صدقها دائما و قد عرفت انه يرجع الى قضية اخرى
فان قلت الضحك لزيد وان لم يكن الا في العصر لكن تحقق
الضحك لزيد في العصر دائمي قلت لو كان تحقق الضحك
لزيد في العصر دائميا لزم كون زيد ضاحكا في العصر الظاهر
مثلا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان هذا والذي يمكن ان يقال

يلمح انه لا محذور في دلالة الجملة على المعنى فيين نظرا للاعتبار بين مثلا
ما نحن فيه ان نظر الى الجملة الكبرى من حيث هي لنفي اسميته او منضم
الدوائي كان بمعنى الدوام وان نظر الى الجملة الصغرى من حيث انها
فعلية كانت بمعنى التجدد فيصار الى الترجيح بمعونة المقام لو اشتمل
كالمقام مثلا كما في نحو صورة التعارض و الحاصل انه اجتمع ههنا
امران كل منهما دل على ما يناسب ما يدل الآخر فتعارض الادلة فلا بد
من المصير الى الترجيح و هذا الاشتباه في الدلالتين انما يلزم
الدلالة لو كانت الدلالة على سبيل القطع وما نحن فيه ليس كذلك بل دلالة
كل من الجملتين على ما يدل عليه الآخر على سبيل الظهور فحينئذ الظهور لا يمنع
دلالتها على مدلول للمقام لا يخفى ان الاصوب جعل الضمير في قبيل الخبر
الذي كان الاصل فيه الافراد لا في قبيل الصلة التي كانت الواجب
فيه كونها جملة و قوله ويمكن ان يجاب جواب آخر من قوله فان قلت
ويحتمل كونه تتميما للجواب السابق عليه فتأمل قوله لانا نقول آه
فيه نظر و هو ان المقام عبارة عن الامر الداعي الى تلك الكيفية
المخصوصة مع الكلام الذي يؤدى به اصل المراد و هو ههنا الا الاهتمام
سواء كان عرضيا او ذاتيا فلو قدم اسم الله للاهتمام الذاتي صدق
ان تقدمه مقتضى المقام كما ان تقدمه للاهتمام العارضي كذلك ايضا

فيتوجه السؤال عن سبب ترجح الاهتمام الوصفي على الذاتي مع
اشتراكهما كما في كونهما مقتضى مقام الاهتمام اول ويمكن ان
ان يقال مراده ان الحق بالذات ههنا اطلاقها رحمه الله تعالى لا ببيان
شانه الذاتي والمقام يقتضي بعدم ما هو الحق بالذات فان ذلك
الحق بالذات ليس طبيعة الحمد المنسوب اليه تعالى من حيث انه مسبب
فكان القصد بالذات متعلقا به تعالى وليس منزل ذلك نقول
الحق بيان ثبوت الحمد له تعالى فالحق بيان تلك النسبة وتلك النسبة
لها طرفان نسبتها الى كل منهما على السواء فحين تعلق القصد
بالنسبة وتقديمها ولا يمكن تقديمها الا بتقديم طرفيها فما وجه
ترجيح احد طرفيها على الآخر مع ان الواقف له دواعي ترجيح المقدم
وهي كونه محكوما عليه في الحقيقة موضوع الحكم وكان ذات الحمد محكوما به
وضع الحكم به على شيء آخر وكان حقه ان ذاته في مقدم على ما سواه
مطلقا قلت محض الافادة في الكلام هو المحكوم به ولذا اثبت النسبة
التي كانت وجه للقصد هي المحمول اذ النسبة عبارة عن ثبوت
المحمول والموضوع فلها زيادة مناسبة للمحمول بالقياس الى الموضوع
ومن المعلوم ان الاليق في المقام الافادة تقديم ما هو اهم النظر
الى الافادة لا ما هو اهم بالنظر الى ما هو خارج عنها على ان الاهمية يكتنه
وتختلف مراعاتها باختلاف الاعتبارات والملاحظة ولهذا قدم
الله في قوله وجعلوا الله شركاء الجن على شركاء نظرا الى ان

المقصد

116

اذ تقدم

الحق تيسيرهم على جعلهم الشركاء لله تعالى من حيث انها شركاء له لا من
حيث لا من حيث انها شركاء والحق بالذات في الكلام انما هو
القيود المأخوذة فيهم لا ذات المقيد فان قلت ضرب زيد في الدار
كان الحق بيان كونه في الدار لا بيان كونه ضاربا صرح بذلك
في الشرح وعلى هذا فيندفع بعدم ما هو بمنزلة القيد فيما نحن فيه لله
شيئا صح كونه معمولا لما في جهة الثانوية الاول قوله ويمكن
توجيه الترك بان يحمل الاحاطة على ما هو الكامل منها فيه انه يتم لم
قصور التعليل اذ يبقى ههنا احتمال آخر يتوقف له وهو ذكر الجميع اجمالا
وههنا قصور يلزم في التعليل الاول على تقدير الذكر والترك وعلى
تقدير تخصيص الاحاطة واجرائها على الاطلاق وهو انه انما يقتضيه
ذكر البعض تفصيلا فلا يتم به وحده توجيه ترك المنع به اقول
يمكن دفع القصور بان يحمل التعليل الاول على انه تعليل
بعض الدعوى وعدم التعرض لذكر الجميع تفصيلا واما علة ذكرا
البعض وذكر الجميع اجمالا فانما يعلم من التعليل الثاني اذ جريانه
في الاول ظاهر واما جريانه في الثاني فعلى ما سيجيء ان التخصيص
مما شاع في العمومات فيتوهم الاختصاص بالبعض وحينئذ يندفع
القصور الاول واما القصور الثاني المشترك فيندفع
ظاهر وعلى هذا اي اذا جعل كل منهما تعليلا على بعض الدعوى
بان التعليل الاول تعليل لبعض الدعوى

على ما فصلنا لا يحتاج في التعليل الثاني الى تقدير ما ذكره المحشي حيث قال
يعني لو ذكر المنعم به فانما يذكر بعضه لتعذر ذكر جميعه تفصيلا ولا يرد
السؤال الذي ذكره اورده بقوله فان قلت ان تعذر ذكر الجميع
تفصيلا اى على تقدير اخذ وترك لفظ الايام وحمل الا حاطة
الاحاطة على ما هو الكامل منها في الاحاطة التفصيلية بناء على ان الاحاطة
الاجمالية تحصل الحصص الى في العمومات فعلى اى حال لا يرد
السوال على ما ذكره في هذا الشرح فما في قوله في التقدير ايراد
السوال دليل على ذهوله عن هذا التوجيه وجعل كلا منهما
دليلا مستقلا فما ذكر تمام القصور من يرد على الوجه الاول على
ما بعضه توجيه المحشي ولعل الباعث له على فعله كلام الشارح بعطف
راجعا الى تعليلين مع قطع النظر عن ان حمل الكلام على التعليلين
اولى من حمله على تعليل واحد التعرض باللام في التعليل الثاني
وما ذكره في حاشية الشرح وهو ان يحمل قصور العبارة عن
الاحاطة متنا ولا لقصور العبارة وعدم كمالها في افادة
الاحاطة بما لعله قصور له فيها منزلا للناقص منزلة العدم
او ان يجعل كلمة متعلقة بالعبارة لا بالقصور انتهى فقوله
وليس بذلك ود ذلك لانه يلزم قصور التعليل وانت خبير بانه لو
كان مراد الموجه ان هذا التعليل الثاني مختص بالكتاب وهو ذكر
البعض تفصيلا واما ذكر الكل اجمالا فما على حاله ا

التعليل الاول

الاول حيث رجع الى ما ذكرنا من تحليل الى قولين وجعل كل تعليلا لجزء
الا انه لم يتعرض لذكر الكل تفصيلا لانه ظاهر الاستحالة سوى علمه بما ذكره
بقوله وليس بذلك ومثل قوله وتوجيهه آه اقول هذا الثاني توجيه
لو جعل الموجه التعليل الثاني تعليلا لما علل به الاول والظاهر انه
جعل عطف الخاص على العام محملا مستقلا الى ذكر المطلق وكونه بعد
العام بطريق العطف وجعل الاول تعليل الاول والثاني للثاني
وذلك بان يعتبر لا عطف قوله تنبيها على رعاية كعل المجموع علة
على سبيل التوزيع لما كان التعليل الثاني مستقلا بكونه تعليلا للمجموع
فخص الاول البيان التعليل لا يخرج ركاكة والتوجيه الذي ذكره
بقوله ويمكن التوجيه يحتمل وجوها منها الاول انه توجيه وبيان
للتوجيه الاول اذ لا بد فيه من اعتبار كون العطف بعد ما على ا
التعليل على ما عرفت بان يرد كعل المجموع علة كونه علة للمجموع المشار
اليه بقوله لما يتضمنه قوله في عطف الخاص آه على سبيل التوزيع وظاهره
في لا يرجع الى اشارة اليه بالتامل وثانيها بقوله انما امر بالتامل
لان براعة الاستهلال لا تحتاج اصلا الى ملاحظة العطف وكون المعطوف
خاصا والمعطوف عليه عاما واحتياج التوجيه الى ذلك لا يتوقف

على المقام البراعة اليه انتهى لان حاصله يرجع الى انه لا يحسن تعليل
امر المجموع بامر ليس لاحد الاجزاء مدخل فيه بوجه ومعلوم انه لا يلائم
هذا الى التوجيه المذكور والثاني انه جعل المجموع علة للمجموع بلا ملاحظة
التوزيع واعتباره التفصيل حتى يغاير الاول ولا يخفى انه
لا يتوجه عليه ما ذكره والثالث انه جعل المجموع علة لعطف الخاص
على العام بلا اعتبار تضمنه للذكر المطلق بل مع تجريده عنه ولا يرد
عليه ما ذكره واما الاعتراض على حمل العبارة على هذا المعنى حتى
يتوجه ما ذكره من الركاكة اقول ويمكن ان يوجه براعة الاستهلال
بحصول عطف الخاص على العام لانه مناسب لمطلع الفن اذ قد يذكر
في هذا الفن انه قد يعطف الخاص على العام للاشارة الى فضيلة الخاص
وانه بلغ في الشرف والكمال الى ان لا يدخل تحته كما في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولا يخفى ان
رعاية البراعة لا يحصل الا بالعطف المذكور قوله وقد يقصد
عمومه كلما يورث الفائدة وتفسير بالبيان لا يابى عمومها
بل يظهر بعد التفسير عمومها باعتبار شمولها لجميع افراد
البيان واقول يمكن ان يتوهم ان كلما للتفخيم كما في قوله
فغشيهم من اليم ما غشيهم ولا يحصل الفائدة حينئذ الا بان يكون
في الكلام تعظيم شأن البيان من وجهين اولهما في
اولا الابهام

الابهام اولا ثم التفسير ثانيا وهذا انما يكون في الامور العظيمة التي يهتم
بشأنها على ما لا يخفى وثانيهما في التنكير اذ من شأن الامر العظيم
ان يكون منكرا مبهما لا يعرفه الناس ولهذا قيل ما عرفناك
حق معرفتك قوله حيث جعلوا اه الشيخ رجح المجاز العقلي
في قوله تعالى انما هي اقبال وادبار على المجاز اللغوي اي مقبلة
ومدبرة وكذا على حذف المضاف اي ذات اقبال وادبار والملائم
لهذا المقام ان ينقل ترجيح المجاز العقلي على اللغوي لان كون
الفضل ممنوح المفضول اذا الفاضل مجاز لغوي لا مجاز في الحذف
اقول يمكن توجيه نقل كلام الشيخ قال لم يرد بالاقبال والادبار
غير معناهما الحقيقي حتى يكون مجازا في الكلمة وانما المجاز في ان تجعلها
لكثرة الاقبال والادبار كانها تجسمت من الاقبال والادبار
وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه وبما نقلنا يظهر لك رجحان
الحذف على المجاز اللغوي حيث يذكرونه منه ولا يذكرونه
من المجاز اللغوي فيما يعلم منه رجحان المجاز العقلي

على الحذف يلزم رجحانه على اللغوي ثم تبين وتحصل الحق بالوجه
البالغ وكأنه حيث نقل رجحان المجاز المتفرع على الحذف بانه لم
موضع نقل رجحان اللغوي او من آثار الطفها يلي ما او ما
اليه كلام الشيخ في ذلك الموضع فتأمل قوله فما يخل بالفصاحة
اه اقول الفائدة في هذا التصرف دفع ما يتراءى ان ذلك لا يخل
يظهر في المتشابهات خصوصا على رأي من وقف على قوله تعالى
لا يعلم تاويلها الا الله ويمكن ان يقال ايضا لما كان مجرد علم
المخاطب بخطاب المتكلم بحيث لا يلتبس فيه شيء ليس فيه
قرينة وفضيلة يعتد بها على ما هو شأن مقام تمدح البلغاء
اذ جمهور الناس يقدرون على هذا فشرع على وجه يكون مرجعه
الفصاحة لكن بعضها يوجب الالتباس وصعوبة فهم المرام بما
يخل بفصاحة الكلمة والكلام لا يخرج شيء لان الكلام
لما كان كون الخطاب مع فصيح لينتج مزية كونه فارقا
بين الحق والباطل مع ان الشارح قدمه في الحكم الاول
اعتذر عنه بان شرف الخطاب من حيث انه خطاب
لكونه مفصولا لا لكونه فاصلا قوله وغاية ما يمكن اقول
ظ انه مع كون التصغير والتكسير يرد الى الاصل انه يرد

انه يرد الاصل في المقصود المكسر بمعنى ان المذكور في المقصود الجمع المكسر وهو
حروف اصول ما اريد تصغيره او جمعه لا انه اذا اريد تصغيره او جمعه
يرد اولا الى الاصل ثم يصغر او يجمع فيكون التصغير بعد ذلك اي الاصل
في التصغير والجمع نحو حقيقة حين ان الاصل لم يكن تصغير ال
حقيقة ولم يكن سوى جمع ساق حقيقة بل جمع سوق ولم يكن
دمي جمع دم حقيقة بل جمع دمو ونبار كلامه على حمله على المعنى الا
ان ما ذكرنا في الحاشية اي حاشية الشرح حيث قال ان رفع
اللازم صفة للصوق الاسم فظ ان الصوق الكلام لا يلزمه المبتدأ او
وان جر اللازم صفة للكلام فظ انه ما يلزم المبتدأ هو الاسمية لا الكلام
ثم قال وعبارته ما تخلو عن تكلف لان الكلام اسم اللازم او هو العام للخاص
كما يقال الحيوان لازم للانسان واقول اطلاق اللازم على ما يحمل على
الشيء الملزوم بهو هو ليس تكلفا ما مثل اللازم والوصف العارض شامل
للكلي الوصفي بالنسبة الى افراده والموصوف صدق الكلي على افراده
بالحمل بالمواطاة فان قلت التكلف ان الكلام ذاتي للمبتدأ او
جنس له واللازم قسم للوضعي قلت بعد الاغماض عن علم دلالة
اللفظ عليه الكلام ذاتي لمفهوم المبتدأ ولا يلزم ان يكون ذاتيا

والمراد بالمبدأ ما صدق عليه المبدأ لا المفهوم بل الحق ان مفهوم المبتدأ
ومفهوم الاسم خارج عن ارادته اما اولا فلان هذه مفهومات اعتبارية
فكيف يتصور اللحوق الجعلية الموجودة في الخارج واما ثانيا فلان
الاسمية انما يثبت له بشرط الانتساب الى المعنى وكذا المبتدائية
انما يثبت له مقيدا بالعوارض وما يثبت للشئ مقيسا الى غيره
يكون عرضيا حدوده فوجد النسبة عن الطرفين وما قيل
ان الابوة المطلقة ثبت في الابوة الجزئية بالقياس الى الغير فهو
اذ الابوة المطلقة لا يثبت للابوة الجزئية مقيسا الى غيره بمعنى
انها كانت نسبة بين الابوة الجزئية وغيرها بل انما نسبة بين موصوفها
وبين غيرها فيثبت لموصوفها بالقياس الى موصوف البنوة قوله
وقال الرضي آه هذا انما على ما ذهب اليه سيبويه وهو مختار ابن
الحاجب ان المعوض منه اما وبين قالها جزء ثمانية جوز الجار
مطلقا وقيل هو معمول الفعل المقدر مطلقا وقيل ان
ذلك الاسم جائز التقدم على جواب اما فهو معمول جوز الجار
والا معمول الفعل المقدر نحو اما يوم الجمعة فان زيدا منطلق
فان ما بعد ان لا يعمل فيما قبلها فظهر ان ما نحو فيه انما الفعل
قوله ولم يبق منها اثر اعلم ان انتفاء الاثر عن المبتدأ له مراتب
[illegible] اسمه حقيقة بان صار المبتدأ وهذا لا يتصور في حق
صدق المبدار بل لم يتصور اصلا لان المبادر في ابقاء
الاثر

الاثر في الشئ انتفاء الشئ بعد انعدام ذلك الشئ . فيلزم بقاء الاثر
بعد انعدام مؤثره نحو خلف وثانيهما ان يتحقق الابقاء
تجوزا وثالثها ان اقيم مقام المبتدأ اسم وما بعدها ان يتحقق الابقاء
تجوزا بعيدا [illegible] نعم الكلام مقام المبتدأ بل الصوت اسم كما فان
مقام المبتدأ فاقتصر على ان انتفاء الاثر هنا هو العلم الباقي
لم يعلم [illegible] اسميه [illegible] ولم يبق من الكلمة التي هي اثر
المبتدأ لازمه اثر ما [illegible] بقاء الاثر حيث ابقى حقيقة ولا
تجوزا قريبا بل انما هو تجوزا بعيدا قوله كان لصوق الكلام لازما
رعاية لظاهر العبارة [illegible] لزمتها الفاء ولصوق الكلم ووجه
التوفيق بين هذه العبارة والعبارة السابقة حيث جعل [illegible] الاسمية
لازمة للمبتدأ [illegible] ان لصوق الكلام في قوة لصوق الكلمة اللاحقة
ولا يخفى ما فيه والظاهر ان المراد باللازم قول الشارح اما هو اللازم
هو الكلمة [illegible] صرح به سابقا وذكر لصوق الكلم وجعله
لازما لبيان اوجهها لانه [illegible] قوله سيورطه ان حمل
قوله على اللام على المعنى اللغوي [illegible] الاعتبار انه لو حمل على المعنى
الاصطلاحي لكن نقره [illegible] البيان [illegible] ولم [illegible] قوله
في الصرف والنحو واللغة اذ لا شك ان لها مدخل في اللام على [illegible]

يدل على ما ذكرنا انه في درجة الاعتبار بما ذكره في الجواب حيث خصص التفسير
بما الصدق على غيرها من العلوم ووجه دفع الاشكال على تقدير كون
البلاغة علما كعلم البلاغة انه يحمل البلاغة هنا على المعنى العلمي
واضافة العلم اليه من قبيل اضافة العام الى الخاص وفي تفسيرها
المذكور ولم يلزم العطف على جزء الكلام اذ لا رجع اليه تماما
المعنى الا اجمالا وحاصله منع الاعتبار المذكور والسيد بان حمل التفسير
لا يتوقف على كون علم البلاغة علما بل يصح على تقدير كون البلاغة
على الصحيح لما كان المتعارف في حذف المضاف اقامة المضاف
اليه مقامه في اعرابه اعرابه مثل قوله واسأل القرية لا ابقائه على حاله
استشهد لذلك بقوله تع والله يريد الآخرة في قراءة فيه
والاشكال المندفع بحذف العطف والحق انه بحذف
الرجع ويمكن دفعه بما هو المشهور من ان المضاف قد يكتسب
التأنيث من المضاف اليه لشدة الارتباط بينهما مثل قوله …
مقدمة مشهورة ولو كان ادعاء فيه ان دقائق العربية.
ادق دقائق العلوم اقول فيه بحث اذ لا حاجة الى التزام
التزام ان دقائق العربية ادق من دقائق سائر العلوم …
بناء على ما ذكره رح في الشرح من ان المصنف جعل هذا الكلام
ادق جميع العلوم بل جعل كل جهة من العلوم ادق ما سواه … وصلاح
نوا العلم فيها ويكفي لاثبات هذا كون دقائق العربية ادق
مما تحتها

مما تحتها كالصرف والنحو من العلوم … فلا حاجة الى التزام الاعتبار
وقوله ولو خفيت هذه المقدمة اي كون دقائق العربية ادق دقائق
العلوم من سمة كلام المورد … على سبيل التنزل كأنه قال لا يمكن
توجيه الكلام بان ما ذكره … على ما … تلك المقدمة اذ
تلك المقدمة … لمطلوبه ليست … ولا مشهورة حتى يحذف
في الكلام لوضوحها وشهرتها وقول المحشي ولو ادعى …
اذ المراد ان صحتها وشهرتها كليهما تحت الادعاء لا بحسب الحقيقة
والادعاء في مقام المدح للترغيب شايع بينهم وذلك انما يحصل اذا
بني الكلام لا على ما ذكر في الكلام … انه يحصل الشيء …
معرفة ان سبب اعجازه هو كمال البلاغة ومن المعلوم ان الحكم الكلي
لا يعلم بهذا النحو بل انما يعلم بما يذكر في الكلام فلا يمكن الجواب
باختيار الشق الثاني بان مجموع الكلمتين لا يحصل الا بعد الفراغ اذ
المجموع انما يحصل بمجموع علمين فلا يصح حصر سببه في الحكم … العلم
ولهذا … في قوله … على اخذ الحصر في الجواب واختيار
الشق الثاني بل ذهب الى اختيار الشق الثالث … بكون الايجاز
… مراتب البلاغة … على التحقيق والتفصيل
… بحدود العلمين … لا يحصل بعلم الكلام اذ لا يشك
ان مؤلفه … القرآن … يحصل في علم الكلام وقد عرف

ان مورد كون الاعجاز ليس بمنحصر في كمال البلاغة انما يحصل بما ذكرنا في الكلام مورد
كون الاعجاز بسبب كونه في اعلى مراتب البلاغة بوجه يعجز عن تحصيل مثله من
يتبينين اشتمل على الكلام فلا يستقيم الحصر فان الحصر لتلك الثابت
في علم الكلام على فرض التسليم ليس الا ان اعجاز القرآن ليس من جهة الصرفة
وليس من جهة السلامة عن الاختلاف والتناقض واشتمال ذلك لما
يذكر في علم الكلام وذهب اليه ذاهب ولم يعلم من مجرد ذلك حصر السبب
في كمال البلاغة اذ لعل السبب امر آخر لم يذهب اليه احد فلعلك اذا
ثبت نفي السببية عن المذكورات مما ذهب اليه احد لزم حصرها
في كمال البلاغة والا لزم خلاف الاجماع المركب وتوسل فمعلوم ان
كون اعجاز القرآن ليس من جهة هذه المذكورات مما يذكر في علم الكلام
على ما يشعر به كلام المحشي ومعلوم انه لا بد ان يحصل للمرتبة العلم والمعلل
اذ ما لم يرد ذلك العلم عليه فقط انه لا يعلم بهذا العلم فلا يستقيم الحصر على ان
اجماع اهل الفرق على ان الاعجاز لكمال البلاغة ربما يعد العلم والحاصل
والحاصل انه لو اكتفى في المورد المذكوره مجردا يقين فالحصر المذكور
في محل المنع ولا يذهب عليك ان مورد كون اعجاز القرآن ثابتا له
من جهة كمال البلاغة اي حلية للعلماء واعني حج المورد الحاصلة لما
لما ذكرنا اشار له وتنبيه ان يكون نسبة الثانية الى الاولى
كنسبة النقص للمرتبة عن النقص واما لما ازداد بالتحقيق و
التفصيل وقوله اشارة الى الفرق بين المرتبتين من العموص
والفرق

والاول اراد تعليل المورد المذكوره بكونه في اعلى مراتب البلاغة
تعليل المورد بمورد كونها في اعلى المراتب ولا بد منها ايضا من
التزام تخصيص المورد المذكوره بكونها على التحقيق والتفصيل
والالوجب المنع السند على ما مر قوله والثاني ان تسميته آه
فان قلت انهم صرحوا بان الاستعارة المحتملة على طريق المص
اثبات اللوازم المتساوية للمشبه به حق تعرف به للاستعارة
بالكناية والوجه ليس كذلك بالنسبة الى الصورة الحسنة قلت
الوجه وان كان في اللغة يتناول الحسن والقبيح لكن يطلق
في العرف غالبا على الحسن كما يقال فلان وجهه وذاك وجه وايضا
المقام قرينة على ان المراد المخصص وقد قلنا ملاحظة انه معارضة
وحاصله ان نقلت ما يدل على تخصيص الترشيح معارض لما
نقلنا مما كان نصا في التعميم فلا بد من التوفيق بينهما ولا يمكن
التصرف فيما نقلنا بانه نص لا يقبل التاويل فلا بد من التاويل وتتر
فيما نقلت على ما ذكره ويحتمل المنع والاسناد بالنقل من النصر
ولما كان منع المخصص مفيدا لما استدل عليه بالنقل عنهم ولا بد
ان يرجع المنع الى الدليل قال وما ذكروا في ان الاقتران
آه ثم لا يبعد ان ما في الكلامين في السؤال من المباحثة ظاهرا او
المنقول الثاني والى ترشيح الاستعارة بالكناية دون الاول
فهو يدل على انه يتحقق الترشيح في الاستعارة بالكناية والاول يدل

على انه لا يتحقق واشار في الجواب الى التوفيق بين ما نقله وبين ما نقلنا بل
على وجه يحصل التوفيق بين المنقولين في السؤال على ان ما يحقق
ما كان المحذور اللازم في الشق الاول هو انه يحصل ترشيح للاستعارة
بالكناية لا في الصورة السابقة وهو عدم الاقتران بلفظ
المشبه به مع زيادة معنى ان يقول فيتوجه ما مر ان الترشيح آه
بل ينبغي بعدم هذا الشق لانه المنقول عن الشارح وابطاله بالوجه
المختص به وهو مخالفته للتفسير المنقول عنه وذكر الشق الاول على سبيل
التنزل وابطاله بالوجه المشترك كانه قيل له قطع النظر عما
نقل عنه رحمه فانه وان كان لا يرد ما ذكرنا لكن يرد محذور آخر وعلى اي
حال وهو مخالفة لما سبق ان الترشيح يقترن بلفظ المشبه به
قوله اذا آه اي حمل انه مما في التشبيه الذي في صورة الاستعارة
المكنية لانه مضمر في النفس واراد بالاستعارة قوله فانما هو الترشيح
الذي في الاستعارة المكنية على التشبيه فيتناول الاستعارة بالكناية
دون التخييل ونقل اهل المسعاد في كله انما اصطلح بالتسمية
في المجاز المرسل فيتناول ترشيح التشبيه الصريح وعلى
ما ذكره في التاويل في المنقولين واثبات الترشيح يتحقق
في المجاز المرسل مع انه لا تشبيه فيه اصلا سطرانه يحكم الجواب
باختيار كل واحد من الشقين قوله اي قصد آه اعلم
ان فائدة ذكر الانطباق على احكام وبيان الموضوع اشاره
الى تسميتها بالقانون وما يراد انما هو باعتبار هذا الانطباق

١٢٦

هو الانطباق فيكون من الامور التي اعتبر فيها الاضافة وفائدة قوله
ليعرف احكامها منه التنبيه على ان القانون انما يكون قانونا بالقياس
الى احكام وثمرات تحصل من هذه ذلك الحكم الكلي حتى لو كان الاحكام الجزئية
بديهية ضرورية لا تحصل منه الحكم الكلي اصلا لا يسمى ذلك الحكم الكلي
الكلي قانونا بالقياس اليها د اختار لفظ سوف على لفظ كيف
لان المعرفة القانونية سوف الاحكام الجزئية منه سواء كان سواء كان
على سبيل الكسب والنظر او على طريق التنبيه اذ لو اعتبر خصوص
الاول يخرج عن التعريف القضايا الكلية التي فروعها فروعها
ضرورية فيلزم ان لا يكون مثل قولهم كل موجب كلي على اية
الشكل الاول منتج موجبة كلية قانونا مع انه قولهم المنطق بعضه
بعضه ضروري وبعضه نظري يحصل منه بالطريق الضروري
وذلك لان الفروع الجزئية لهذا الاصل الكلي ضرورية ايضا مثلا
كون قولنا العالم متغير وكل متغير حادث منتجا لقولنا العالم
حادث ضروري لكن ربما يحتاج الى التنبيه القانون في القانون
الكلي على ما تقرر موجه وقول لو حمل الجزئيات على القضايا الجزئية
المندرجة تحت القضية الكلية التي تسمى قانونا وحمل
اضافة الاحكام اليها من قبيل اضافة الجزئي الى الكلي

لم التوقف في تقدير المضاف والمضاف اليه على ما ذكره لكن فيه
بحث من وجهين احدهما ان اطلاق الجزئية على الفرد ان كان بمعنى ا
التخصيص لم يتناول موضوع القياس في احكام كليات فيه ما لا يخفى
كليات تحت موضوعها كما اذا كان موضوعها طبيعة جنسية وان كان بمعنى ا
القضية الجزئية المقابلة للكلية فمع وجود حاجة ان يكون قانونا بالنسبة
الى التخصيصية يرد عليه ان قولنا بعض الفاعل مرفوع لا يستلزم القياس
في قولنا كل فاعل مرفوع وثانيهما ان الجزئية سواء كانت بمعنى
الاول او الثاني لم يكن امرا اضافيا بالقياس الى القضية الكلية بل الى التخصيصية
كون القضية شخصية او جزئية او ثابتة للقضية في نفسها فلا يلائم
اضافة الجزئيات بهذا المعنى الى القضية الكلية على ان المتبادر
الشايع من اضافة الحكم الى الشي ان يكون حالا له وذلك المعنى موضوعه
موضوعية ولعله لورود ما ذكرنا لم يلتفتوا الى هذا الوجه واختاروا
تقدير المضاف والمضاف اليه على ما ذكره قوله لا تصغوا ٥٦ الظاهر
ان المراد بالشوب ما اشار اليه في شرح الصغرى في المحذوف واقول
يمكن ان يقال ان بعد معلوم الموضوع بصدقه على جزئياته سواء
في الخارج فيتناول موضوعها جميع الاحكام القضايا المتعارفة او
الحقيقية اي صدق على جميع جزئياته من حيث انه موضوع بحج.
القضايا الجزئية لا فائدة فيه بخلاف تقييده بالاطلاق بالمعنى المذكور
اذ فيه اشارة الى الاضافة المعتبرة في مفهوم لانه قانونيتها انما

انما هو بالقياس الى تلك القضايا بالجزئية لا بالقياس الى موضوعاتها
التي هي افراد موضوعها اي القضية الكلية قال قوله معا الاول ٥٦
اقول فيه بحث لانه ان اريد بالذكر للايضاح فقط وبالذكر للاثبات
فقط الذكر فقط وفقط في الجملة اي في موضع من المواضع فلم يكن
بينهما تباين كلي بل المحقق هو العموم من وجه اذ يكثر في المفهومات
المذكورات للاثبات فقط في موضع وذكر للايضاح فقط في موضع
آخر وان اريد فقط وفقط مطلق بالقياس الى جميع المواضع فنحو
ما يذكر للايضاح فقط في موضع ويذكر للاثبات فقط في موضع آخر
خارج عن هذا المثال مع انه شامل هذه في موضع وشامل في موضع آخر
وانه يستدعي احتمال آخر في ظاهر العبارة لم يتعرض له مع ان ما ذكره على
هذا التوجيه بعيد عن العبارة يلزم عدم انحصار الجزئي في اشياء
المثال ويمكن ان يقال مقصوده انهما اذا قيس الى موضع واحد
كانا متباينين تباينا كليا فتحقق رشحا ما لا يرد عليه شيء من المحذور
مع انهما احتمالان آخران لم يتعرض لهما وهما المذكوران في السوال
ولعله لم يتعرض للثاني لبعده ولا للاول لا شريك مع الاحتمال
الثاني الذي ذكره في المحذور مع ارتكاب تقدير لفظ فقط في الموضعين
اقول انهم اختلفوا في ان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية
عامة وسالبة جزئية دائمة وهو الملائم لمذهب الفارابي في عقد

اذا عرفت هذا فاعلم ان تبادر ارادة على الاول لانه هو المشهور ثم اجاب
باختيار الثاني قوله فلابد آه وذلك اما بان يراد بلفظ الا لو مجموع معناه
وهو التقصير ومعنى لفظ المنع وذلك المجموع معنى المجازي للفظ الالو
فيكون استعمالا للفظ المعنى المجازي فقط غاية الامر ان المعنى الحقيقي
جزء منه لكن لا يستعمل اللفظ فيه فلم يكن من قبيل الجمع استعمال
اللفظ في كل واحد من الحقيقة والمجاز وقد منع بعضهم صحة ادّعاء
كون لفظ واحد في استعمال واحد حقيقة ومجازا وان كان
بالقياس الى المعنيين واما ان يراد كل واحد منهما فيكون من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز مما اختلف فيه كان البعض من قبيل
الاول ولا باس في جعل المفاعيل جزء المعنى المراد قوله او على حال الى
اما اقتصر حال كونه لي مجتهدا الاول انتفاء المصدر على حاله ولا
يعمل بمعنى اسم الفاعل حتى يكون جاريا عمله الى النسبة العلقة المجاز
ويكون الكلام ابلغ مما اذا جعل بمعنى اسم الفاعل على ما مر ان
الجعل ابلغ في المجاز اللغوي ولم يجعل حالا لا نصبه قوله الى آه
اى ان كنا لتقصر على ما ذكره الا عند قول المصنف ابالغ في الاختصار
لفظ سوا جعل حال مفعول له لا نصبه من ابالغ اذ يمكن جعلها
حالا للنفي وقيدا له لا للمنفي فلا حاجة الى جعله مفعولا له لا نصبه
معنى آه لكن لا حرج الشيخ بالقيد الواقع في الكلام الذي
دخل الكلف كان متعلقا للنفي السلب واردا عليه قال الشيخ

٥ رجب سنة ١٢١٦

[illegible]
انه هنالك هكذا في كلام الصنف جعله حالا ما نصبه معنى آه ثم
اشار بالا منعلق التقصير على تقدير جعله حالا اما الا جنها وبناء
على ان المتبادر من مثل قوله الا اقصر حال كونه كافا عدم التقصير
في الكتابة واما المفعول على مثل التنازع وعلى التقدير من لا تقصير
جهة عدم التوصل المتعلق بالعصر قوله كما نقل عن سيبويه ما مر به
فاذا هو حوت حال انا عدلوا عنه بناء على ان المصدر ليس مثل
الظرف مما يكفيه رائحة الفعل لان الظرف لا يستعمل بدون التابل
بمعنى الارتباط للفرد الا بخلاف المصادر ويمكن ان يقع من قبل سيبويه
ان المصدر لما كان جزء معنى الفعل يكفيه سابقه من عمل الفعل كالظروف
كالظروف اللازمة للفعل بل علاقة اخرى من علاقة اللزوم ولكن الحق
ما ذهب اليه الجمهور على ما يظهر بالتدبر في الوجه قوله والفصل للمتعدي آه
فصل المتعدي بالنسبة الى ما عدا الثالث ظ واما بالنسبة اليه فلعله
بنى على ان سؤاله زيادة اختصاص بالوسط الاول حيث انه
فيها قرب التناول واما وجه قصور الثاني فهو انه يلزم تغاير الابالغ
لا على وكون الفاصل بين العلة والحكم بالاجنبي قوله لكمال آه
اقول انما وقع الجملة الثانية حالا مطلقا بل كان الاول انه
يصلح ان يقع خبرا او يحمل على المبتدا بالبار وذلك هو المشهور
او بدونه كما اختاره وصرح به الرضي لكن يصلح ان يقع حالا

[illegible]

وحمل عليه الى الحال لكن كيف وصرح به انه ان قول ابى النجم ابطى واسرع
حال من الكلام على تقدير القول وان اريد به امتناع الحالية مطلقا فبناء
على ان اسم الفاعل لا يكون حالا من الفاعل المسمى واذا قدر القول فى جميع الوكلاء
الوكيل فى محل معمول فى حصه الوكيل ولكن لم يحمل على ذى الحال بعد
الاعراض عن ارتباط العبارة عنه اذا تقدير القول انما يجوز ان يكون
هكذا فلانه حصه نعم الوكيل ثم يكون انه لو عطف حالا فى عامل شتته
كالمعطوف عليه لزم الخلف مثله يشير انما لعامل ذو الحال وكذا اينها وليس دليلا
وكذا ليس المعطوف والمعطوف عليه بالاجنبى الذى هو قوله حسبى
لكن لا دخل فى هذا لكون الجملة الانشائية على ما يشعر به كلامه قوله و
بعده على ما نقل عنه فى الحواشى فى تحقيق وجه العطف انه وقع
ما ذكره بقوله ولو سلم فلا ان المعطوف عليه هو جملة حسبى اللكون
لا يجوز ان يكون ايا اسا اسد وعطف الانشاء على الا خبار التى لها محل
لها محل من الاعراب لا جوار لمنع جواز ما ذكره انه ليس معناه
انه فى عطف الانشاء على الاخبار الممنوع بل مراده انه فى قبيل عطف
الانشاء على الاخبار التى لا يسلم ان يكون الانشاء معطوفا على الا خبار
التى لها محل من الاعراب ومر انه كلام الشارح صريح جعله عطفا على حسبى او
وهو حسبى بهذا التوجيه انما يمكن فيما اذا جعل عطفا على هو حسبى
لكن تقدير المعطوف عليه مبتدا اى هو نعم الوكيل كما ذكره
المحقق الرضى وحمله الشارح اوفق لكان فى عطف الانشاء
ظاهرا لا حصه كما نبه المحشى او جعل عطفا على حسبى على
جنبيا او بلا

ان يكون معطوفا على جملة قوله ... كلام عطف ... (margin note)

١٢٦
او بلا و جعله بمعنى يحسبنى كما ذكره الشارح اذ ح كان المعطوف عليه محل من
الاعراب ولا يمكن فيما اذا جعل عطفا على انا اسال الله مع المنفصلة
الى ادعاء الشارح انه عطف اما على حسبى او على حسبك ان لم ينرفع
الا ان يقال ان اللازم يدفع الحصر بل ان التركيب محتمل الامرين
ولا يتاتى ان يجوز محتملا الامرين فى وعرض المعترض صريح الحصر ابتداء
احتمال لا يرد عليه المحذور المذكور وهو العطف الممتنع وعلى ما ان
انه فى صدد الاعتراض واثبات المحذور على كلام المصنف ان
ليس غرضه الا ذلك والزام والتزام المحذور بل تصحيح العبارة
وتوجيه تركيبها فلا يتوجه ان فيها شقا شقا لا يتوجه فيه المحذور
المذكور اذ هذا المحذور لا يرد على توجيه شئ من الاحتمالين
لكن الكلام بعد اغماض العين عن دلالة العبارة على الحصر مشتمل
على التعسف اذ ليس فى كلام الشارح على تقدير حمل المعطوف عليه هو حسبى
على ما يشعر به تقدير الضمير فى المعطوف وانه مدار توجيه العبارة
وتصحيح التركيب اوفق مع كلام الشارح مع انه على التقديرين المذكورين
كان فى عطف الانشاء على الاخبار التى لها محل من الاعراب ولا بد له من
توجيه آخر وذلك مثل ان يكون عطفا على اما التقدير وفيه انه اذا
جاز العطف على جملة الحالية الاخبارية بناء على انها لها محل من
الاعراب فيجوز عطفها على حسبى بمعنى يحسبنى لا لكل يقينه ...

(margin note, written vertically:) ... الى المصدر ... عطف ... على ... العبارة ... انه لا يكون عطفا ... المعطوف ... قوله ... فلا ...

فالوارسه والعدول لا حملها عطفا على الاضافة الكائنة لا وجه له قوله والاسمية التي خبرها انشائية يبعى ان يكون انشائية على القول بعدم التاويل بنا هذا الكلام على ان المعترض بنى له سار ارادة على ما هو الحق عنده وقد ثبت عند الشارح على ما صرح به في الشرح ان تقدير القول تعسف لانه ارتكاب حذف وتاويل غير محتاج اليه فكان ح تعسفا باطلا لانه ارتكاب حذف بلا حاجة فلا يجوز فهذا التوجيه ليس بصحيح عنده فلا كلام على الشارح الا بالايراد على ما ادعاه من التعسف وان تقدير القول مما لا حاجة اليه وقد تكلم عليه المحقق الشريف في حواشيه عليه وبما قررنا ظهر انه لا وجه للايراد بهذا لان مذهب الشارح لا يصح لالزام المجيب على ايراده وان كان كلام الشارح لا يدل على انه لا يجوز تقدير القول بل انه لا حاجة اليه قوله بهذا لانا نقول الوجه الثالثة ان كان في التي للطرفية يدل على انه يصلح كونها ظرفا عند ذلك البعض فلو لم يكن هذا الراي مرضيا للمص ينبغي ان يقول فاما نحو نذكر ملحقا في البديع او مثل ذلك ولكان ينقل هذا القول الكلام صادق عرضه في هذا ايراد لم ملحقا بالبديع بل المعنى انه يذكر ههنا على البديع بعض المصنفين ونحن نقتدي به على ما هو الظاهر سياقه ليكون معنى الفن الاول باعتبار كونه اشارة الى علم المعاني على الكناية واردة لان المعهود اذا كان اشارة الى ما ذكر سابقا بالعنوان الذي كان المعهود فان يكون المراد

بمجموع

بمجموع العنوانين لا العنوان المذكور سابقا فقط فلا يلائم قوله ليكون معنى الفن الاول معنى علم المعاني لكن علم فائدة الحمل بان الحالة اذ كان حمل الشيء على نفسه غير مفيد لكن حمل الخبر على الذكر كله وكانه لذلك غير قوله معنى علم المعاني الى قوله بمعنى علم المعاني على ما في بعض النسخ اي يكون معنى الفن الاول ملتبسا بمعنى علم المعاني بلبس الكل بالجزء قوله ويكون حمل علم المعاني عليه تكرارا وان كان العنوان انه فن ليس بتكرار قوله فاطلاقها على الطائفة اما يكون حقيقة ان اراد بالحقيقة الحقيقة في الجملة اعم من ان يكون لغوية او لا فقوله لو ثبت وضع واضع اللغة المعدمة لهذه الطائفة عرم لجواز ان يكون حقيقة عرفية اصطلاحية على ما هو الظاهر الكلام الا ان يراد بوضع اللغة ما يتناول ارباب الاصطلاح وح كان قوله والظاهر انه لم يثبت بل تجوز المنع كما يكون حقيقة عرفية جملة كما قال هذا الكلام الشارح وان اراد الحقيقة اللغوية بخصوصها فلا يرد على قوله بل الثابت انما هو حقيقة اي وافق اللغة بلا ارتكاب مجاز بالحيثيات الخفية المأخوذة منها لجواز وضع ارباب الاصطلاح المعرفة للطائفة على ان يكون مرتجلا

او منقولا من المعدومة التي كانت صفة هذا اذا اريد بالحصر المستفاد من
قوله بل الثابت انما هو معدوميتها ما كان اضافيا بمعنى انه لم يثبت وضع
واضع اللغة المعدومة لمعنى آخر غير معدومة الجنس اصلا فبطلانه ظاهر كيف
والمعدومة موضوعة للمعنى الوصفي في اللغة بعد التنزل عن هذا المقام
نقول كون المعدومة ماخوذة من معدومة الجنس على تقدير تسليمها لا
يصير سببا للجزم بانها ماخوذة منها من معدومة الجنس مطلقا كيف
وقد جوز بعضهم كونها بمعنى الوصف ومن المعلوم انها حينئذ لم تكن
ماخوذة من معدومة الجنس ثم الحق انها اسم اذ على تقدير كونها وصفا
وصفا ان كان اطلاقها على الطائفة مجازا كان محتاجا الى القرينة ولا يخ
ولا يخفى على المنصف ان من اطلاق لفظ المعدومة في عرف المتكلمين يتبادر
الذهن اليها من غير النظر الى القرينة وادعاء ان اطلاقها عليها
باعتبار انها من افراد لم يحصل جعلها من حيث تكون جمعها اذ ما يطلق عليه لفظ المعدومة انما
انما هو الطائفة بخصوصها وانما اراد منها هذا الوقف الطائفة بخصوصها من حيث تكون مرادا
بخصوصها لا من جهة انها فرد من افراد للمعنى الوصفي فتعين ان
يكون اسما ومع تحمل الارتجال لكنه خلاف الظاهر لان المرتجل قليل فيما
يتحقق فيه المناسبة المصححة للنقل والظاهر انه منقول والمنقول
اما الوصفي اللغوي او الاسمي العرفي والاول ارجح من حيث
قلة وسائط النقل لان المعنى الاسمي اي معدومة الجنس كان
ماخوذة من الوصفي فالحكم بانها اولا ماخوذة من الوصع امل

اقل مؤنة وربما يرجح الثاني الفرق بالعرف لما يحكى عن اللغوي كان
اولى بالاعتبار فتحصل قوله فاطلاقها على الطائفة آه هذا الكلام منه
يحتمل وجهين احدهما ان اطلاق المعدومة على الجزء المذكور في الكتاب
لا يحتاج الى اصطلاح جديد بل يحتمل ان يكون هذا الاطلاق من
قبيل اطلاق اسم العام على الخاص اما من حيث انه فرد من افراده
فيكون حقيقة لغوية واما من حيث خصوصه فيكون مجازا لغويا
او من قبيل تسمية الدال باسم المدلول فيكون مجازا اصطلاحيا و
على التقادير لم يكن جعله اصطلاحا وح كان فيه تعريض للسيد
المحقق حيث قال ان المعدومة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل
عليه في كلامهم ولا هو من اطلاق الطائفة ثم بان اطلاق المعدومة على
لا يقتضي كونها حقيقة اصطلاحية على ما قررنا لكن قول المحشي
ويسمونها بالمعدومة كما يكون طائفة من كلامهم فنا او قسما او بابا او فصلا
يدل على ان اطلاق المعدومة على معدومة الكتاب جعله اصطلاحا وكذا
قوله كاطلاق فن الكتاب في تسمية وفصله اذ لا يخفى ان اطلاق
هذه الالفاظ على اجزاء الكتاب حقائق اصطلاحية وثانيهما ان
هذا الاطلاق لا يحتاج الى اصطلاح جديدا اخترعه الشارح بل هو
مفهوم من اطلاقاتهم فيكون تعريضا له لا للسيد الشريف بان هذا الاصطلاح
ماخوذ من كلامهم وليس جديدا والجواب ان المعلوم ليس الا
اطلاقهم المعدومة على الالفاظ المخصوصة واما ان هذا الاطلاق

على سبيل التسمية والوضع لها اصطلاحا غير معلوم بل يجوز
ان يكون من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وربما يؤيد انهم
لم يفرقوا المقدمة في كتبهم الا بالمعنى المشهور واثبات اصطلاح بلا
سند معتمد من كلامهم في قوة الخطر والقول بان الاصل في الاطلاق
في الحقيقة يعارض بما تقرر في الاصول من ان المجاز خير من الاشتراك
والنقل وفي بعض النسخ واتصافها باللام فاما ان يكون
آه الاحتياج الى احد التوجيهين مبني على ان الاستغراق حقيقة
للتخصيص لا للكلام وانما هي الكلام النفسي الذي هو المتعدد واللام
لام الاختصاص الداخل على الموصوف والموصوف وتلك ان اللام
الدال
تحملها على التعليل او على الاختصاص الدال على اختصاص
على اختصاص الحكم بالعلة فوله سقط لانه لما عرف بقوطه من جهتان
احدهما ما صرح به ههنا من ان النسبة بينهما في التباين الكلي و
وثانيهما ان غاية ما لزم منه مع قطع النظر عن التوجيهين جهتين
ان مقدمة الكتاب يوجد بدون مقدمة العلم وبوجود ذلك لم يثبت
لم يثبت كون الاولى اعم من الثانية مطلقا ويمكن دفع كلامه
بانه اراد بالخصوص والعموم مطلق الخصوص والعموم والحمل اعم
من ان يكون الخصوص والعموم المطلق او الخصوص والعموم
الحمل من وجه ثم حمل التوقف في عبارة الشرح التوقف على معاني
مقدمة الكتاب كما يتوقف عليه المقصود يسلب ما ادعاه من ان النسبة
بين معنى مقدمة الكتاب ومقدمة العلم بالمعنى المشهور عموم من وجه

من وجه على ما وجهنا كيف وقد قال هناك سواء توقف عليها المقصود
ام لا ثم انه اورد بيان النسبة بالعموم من وجه بالارتكاب الذي ذكره
ثلث صور يتحقق في احدها مادة الاجتماع وفي الثانية مادة الافتراق من
جانبين على سبيل العطف وفي الثالث مادة الافتراق من الجانبين
العدول
على سبيل الطور ومادة الافتراق من جانب ومادة الاجتماع بعد
عن الظاهر ثم اعلم انه قد ارتكب المذكور هو ان تجعل مقدمة العلم جمع الالفاظ
الدالة اما تحمل التوقف المذكور على التوقف العادي كما ذكره او بان المراد
يتوقف الشروع عليها في توقيفها التوقف على معانيها او يرتكب النصان ان المراد
بكون الطائفة مقدمة ذكرت امام المقصود كونها من شانها ذلك سواء توقف
المطلق
عليها الشروع ام لا ظهر كون النسبة بين المقدمتين بالعموم
على ما لم يتوهم المذكور وكذا لو ارتكب ان المراد بالكلام في توقف
مقدمة الكتاب الكلام النفسي الذي كان من قبيل المعاني دون الالفاظ
وارتكب الارتكاب المذكور في التقديم ايضا ولا اكتفى بالارتكاب
الاول كان النسبة بين المقدمتين هي العموم من وجه مثل ان يسمى آه
اقول لمكن دعوى بان تلك الكلمات صادقة بعد التسمية في وفاق
كل واحدة للكلمات فخرجت عن توقف فصاحة المفرد بقيد الخصوص
الخصوص عن تنافر الحروف اذ المراد بالحروف اعم من ان يكون

واحدا او كثيرا بل نقول ان تنافر اجزاءه مانع من التركيب افيد
في حصة وقف هي اجزائها كما كان قبل التسمية خارجا عن تعريف
فصاحة الكلام بقيد الخلوص عن تنافر الكلمات ولو قيل اذا
سمي شخص بجملة مثل قولنا زيدا جليل او انفه مسرج يلزم ان
يكون فصيحا اذ لا يصدق على انه هذا الاعلام انما يحمل
على الرواية او على الحكاية فيمكن دفعه بالالتزام فتامل
قوله فالدليل اخص من الدعوى اقول الصواب ان
يقول فالدليل اعم لان الدعوى هي عدم اتصاف
المفرد بالبلاغة والدليل هو اتصاف الكلام بها ولا شك
ان اتصاف المفرد بالبلاغة اعم من اتصاف الكلام بها فعدم
اتصاف الكلام الذي هو الدليل اعم من عدم اتصاف المفرد
الذي هو الدعوى ولو كان الدليل اخص من الدعوى كما
الدعوى فلا يكون فيه خلل في اللازم لما ذكره كون الدليل
اعم من الدعوى مع قوله فالدليل اخص من الدعوى حتى
توقع الضد على الضد قوله ويمكن ان يدفع اه انما عرف
ما في الكتب اقول فيه نظر اذ للقائل المذكور ان
يقول انما عرفت ذلك باستقراء كلامهم وتتبع موارد
استعمالاتهم فانه لم يوجد في موضع من مواضع استعمالاتهم

ان اعتبار الطائفة

المذكور

استعمالاتهم لفظ البلاغة وما رادفه ان يستعملوا الا باعتبار
وعدم النقل عن العرب كون البلاغة باعتبار المطابقة لما بالي
اخذه من الاستقراء كما في سائر القواعد الادبية
كرفع الفاعل ونصب المفعول الى غير ذلك قوله او رواه
اقول هذا انما يرد على ابن الحاجب لو صرح بان ترك التعريف
للعلة المذكورة ولو قال ترك التعريف بناء على ان معرفتها
بهذا العنوان اي المذكور بعد الاخير الصفة واخواتها لما كان
حاصلا لكل واحد وكان مشهورا بينهم لم يحتج الى التوضيح والتصريح
بها ولك وكان كافيا للفهم فلا يرد عليه الايراد بل انما يرد
على التوجيه الذي اشار حيث جعله نظرا لا تمكن فيه مكابرتهم
في كلامه انه علة الترك عدم حصول المعنى الصالح للتعريف قوله
لانا نقول ان للادباء كثيرا ما يلتزمون ولا يكادون فائدة المعقول
في وجوب كون الموصوف مجهولا اقول ما نقله في الجواب
الموصوف مجهولا بقوله لا يبين كلام سيد المحققين الشريف
ويرد على ما ذكره في الجواب ان الادباء وغيرهم لا بد لهم في باب
التوقيف ان يحفظوا قواعدهم في باب قول الشارح كما ان
لهم ان يحفظوا في الاستدلال قواعدهم في باب الحجة

كيف وكل نظر لا يوزن بهذا الميزان فهو في معرض البطلان
وكل فكر لا يعتبر بهذا المعيار فهو لا يكون الا فاسد العيار
فان قواعدهم برمته ولا يمكن في شيء منها قيام البرهان عليه واما ان
تصور الشيء قد يستلزم تصور الموقوف عليه مع كونه مسالة فان
اراد بالاستلزام ما يكون على سبيل الفكر والنظر فذلك غلط
اذ قد ثبت عندهم بالبرهان ان كاسب التصور لا بد ان
يكون محمولا على ما يكتسب عنه ممن اورد الايراد وانما يرد
ايراده لو ورد على قاعدتهم وما تمسكوا به مما بنوا عليها وفرض
تسليم الايراد على انه بعد وضع تلك القوانين واثباتها
بالبراهين وان اراد مجرد الاستلزام فلا يكفي ذلك في كونه
موصلا ومعرفا فان قلت لكن غرض الشيخ ان الادباء
يفعلون مثل ذلك كثيرا فان صاحب المفتاح فسر
علم المعاني بالتتبع وليس غرضه سوى تصحيح كلامهم على وفق
ما نقلوه فالايراد لو كان لكان واردا عليهم لا على
توجيه كلامه على اسلوبهم قلت ايراده عليه لا ينفع فان جعلوا
الموقوف عليه بحسب الظاهر ما يكون مما لا يمكن مراده منه ما يوخذ
منها من المحمولات ولم يصرحوا بكل المحمولات اعتمادا
على انسياق الذهن اليها نظير ذلك انهم جوزوا
التوقف

التوقف بالعلل ثم قالوا المراد التوقف بالمحمولات الماخوذة
منها لا نفسها لانها بمنزلة محمولة وبما ذكرنا ظهر وجه الحكم
بانتاجه حيث وضع ما يوجد منه الموقوف موضع الموقوف ولا يخفى
ان حمل كلام الشيخ بعيد واما ان بعض ارباب العقول جوزوا
التوقف بالمماس كتوقف البيت بالسقف والجدران فغلط ناشئ
من اشتباه جزء الموقوف بالموقوف فان الموقوف فيها هو مجموع الاجزاء
الخارجية ومجموع الاجزاء عين الشيء فكيف يحمل عليه نعم كل
واحد منها غير محمول عليه لانه جزء خارجي مغاير له في الوجود
والجعل فان قلت قد حقق في موضعه ان الاجزاء الخارجية اذا
اخذت لا بشرط كانت محمولة ولا شك ان في توقف البيت
بالجدار الاول السقف لا يتوقف بالجدران بشرط عدم اخذ
السقف معها والسقف بشرط عدم اخذ الجدران معه فالموقوف
بالاجزاء المحمولة عند التحقيق قلت اولا انه خلط بين
الاخذ بشرط شيء في الموصوف بالقياس الى عوارضه وبين
الماخوذ بشرط شيء في الذاتيات بعضها بالقياس الى بعض
وذلك لان معنى الاخذ بشرط شيء بالاصطلاح الاول
انه يوجد الماهية معارضة للعارض وبالاصطلاح الثاني انه

انه يؤخذ الحيوان نفس الانسان مثلا فان ذلك يحصل الحيوانية انه
ناطق او صاهل فالكثرة ههنا جهة امر محصل وغير محصل والمحصل
والمحصل ليس غيرا في الشيء بل لما محصلا والجزء المأخوذ بشرط لا
في هذا الاصطلاح ان يؤخذ الحيوان على ان يكون الناطق
امرا زائدا عليه منضما معه يحصل منهما ثالث كل واحد
منهما داخل فيه ومعنى الاخذ بشرط لا في الاصطلاح الاول ان
يؤخذ الماهية مجردة عن العارض وبما قررنا ظهر ان ما
ذكره من انه لا شك ان في عرف البيت المسقوف بالسقف
والجدران انه لا يوجد بالجدران بشرط عدم اخذ السقف
معه كان اخذ التي بشرط لا شيء بمعنى اخذه غير مقارن له لا
اخذه بشرط ان لا يدخل فيه ما في شانه ان يدخل فيه بل هذا
يرجع الى الاخذ بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول على ما
نقلنا وان اريد باخذ الجدران بشرط عدم السقف
اخذه بحيث لا يدخل فيه السقف منع اعتبار اللفظ شيئا على
ما لا يعقل بشرط على هذا الاصطلاح عين المتنازع هذا
هو التوقف بالاجزاء الخارجية الغير المحمولة اذ الجدران
والسقف بهذا الاعتبار كانا اجزاء خارجة غير محمولة
والكلام في تجويز التوقف بالاجزاء الغير المحمولة وان

الاجزاء الغير المحمولة يصح ان يقع التحديد بها لان المجموع عين
المحدود وكان محمولا عليه وان كان كل واحد غير محمول فقوله
لا شك دعوى الضرورة في محل التنازع فيه نعم ما ذكره انما هو
في الاجزاء التي هي مادة وصورة في المركبات الحقيقية
لانهم قالوا ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة
لا في جميع الاجزاء بالقياس الى جميع المركبات حتى الاعتبارية
الاعتباريات ط
على ان التحديد اذا كان بالجدران لا بشرط وبالسقف لا بشرط حتى
كانت محمولة فكان توقفا بالاجزاء المحمولة ولم يتنازع فيه احد
احد وليس هذا اولى لبعض دون بعض وانما الكلام في الاجزاء
الخارجية حيث مباينة غير محمولة ففيه خروج عن البحث و
غفول عن قول المحشي مع ان في اهل المعقول من يجوز
التعريف بالمباين هذا وبما قررنا ظهر حال قوله لان الادباء
كثيرا ما يعبرون ذلك قوله وقيل وجه التسامح ان
الفصاحة وجودية اه قال المحقق في حاشية الشرح وجه التسامح
... عليه
على ما نقل عنه بان الخلوص لا يحمل غير محمول لكون الفصاحة
وجودية والخلوص عدميا فلا يصح ان الفصاحة هي الخلوص
ثم نقل المحشي قوله قيل وجعله وجها مستقلا للتسامح وجعله

دليلا على ما نقل من الشارح من عدم الحمل نقلا عنه وما ذكره عليه من
الايراد اورده فكرره على ما نقل من الشارح والمقصود ان ذمن
الايراد من على ما نقل عنه من الشارح فعلى الشارح وذكر المنع الذي
اورده سندا وحق المقام اقول ويمكن توجيه عبارة كلام
القائل بان مراده ان صدق العدمي على الوجودي اذا كان
مع مصدريا نسبيا كالعدم والخلوص والوجود والثبوت
لا يصح لا ان مطلق صدق العدمي على الوجودي لا يصح حتى
لا ينتقض بحمل السواد لا بياض فتامل قوله يوجد
كلام فصيح الجملة اي على تفسير هذا القائل للكلام الفصيح
قوله يعني انه اثبت جواز عدم فصاحة كلمة في كلام فصيح
بالقياس على جواز عدم عربيته اقول حمل كلام القائل
على ان القياس الذي ذكره القائل لاستدلال على ا
الجواز المذكور بادعاء ظهور هذا المعنى من كلامه ليتوجه
المنوع اليه ذكره ويمكن حمل كلام القائل على وجه لا
يتوجه عليه المنع بانه ادعى اولا ان وقت المحاورة
بسبب تتقيد الحمل بالفصاحة وجه ولم يستدل على
ذلك والظاهر انه ادعى ظهوره بالرجوع الى الذوق ثم استو

ثم استشهد ان القائلين يقول يلزم على ما ذكرت عدم
فصاحة الم الحمد ويلزم منه عدم فصاحة السورة التي
كان هذه جزؤها والحال انه وقع التحدي بكل سورة من القرآن
على ما يدل عليه قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فأتوا بسورة من مثله والتحدي لا بد ان يكون فصيحا اجاب
بالتزام عدم فصاحة الم الحمد ومنع لزوم عدم فصاحة
السورة منه واسند المنع بالقياس المذكور فالقياس
المذكور وقع سندا للمنع فلا يتوجه المنع في مقابلة على ان
دفع هذه المنوع اذا كان المدعى هو الظهور دون
القطع على ما هو الظاهر اما الاول فلان علماء ا
الاصول صرحوا بان هذه الالفاظ معربات وقد
التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم وقال
في شرح المختصر قول الاكثر لا نعلم ان ذلك من
المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالا
الصابون والتنور بعيد لندرته فتامل والاحتمالات
البعيدة لا يدفع الظهور ولا يقدح في الظواهر

ثم ارجاع الضمير المذكور الى السورة خلاف الظاهر وكذا حمل
السورة على الكل باعتبار الاجزاء الا على ايضا خلاف الظاهر واحتمل
ان المقام مقام الطعن رد الاحتمالات البعيدة لا يمنع الطعن
على ما نقلنا فيندفع الاشكال الكل قوله واما عدة من افراد
الكلام المسماة باسم كالسورة او الديوان مثلا فلا يعلم انه
يشترط في فصاحتها سلامة الكلام فصاحة كل كلام منه الظاهر
مثل هذه بالفصاحة باعتبار اجزائها فصيحة لا باعتبار نفس
ذاتها فهو من قبيل وصف الكل بما هو وصف الجزء فلا يلزم
عدم انحصار الفصاحة في المعاني الثلاثة هذا المقرر كلا
بعد كلامه الاول ومقصوده ان صاحب الكشاف عرف الكلام
بالمركب من كلمتين ومن المعلوم ان هو الشريف
لا يصدق على العدة المذكورة لكن الحق ان فصاحة
كلام واجبة في فصاحة العدة المذكورة اما اذا
فسر الكلام بما فسره ابن الحاجب فقط لانها داخلة في الكلام
من حيث هي لا باعتبار اجزائها واما اذا فسر بما فسر
به صاحب الكشاف فلا شك انه نشأ في اكثرها الكلمات
مثلا كما يقع بين الكلمتين يقع بين الاكثر بل قد لا يقع

لا يقع بين الكلمتين في كلام واحد ووقع بين كلمات كلامين
بينهما ارتباط كان واحدهما مصرعا او بيت من قصيدة وكذا
يكون ضعف التأليف او تعقيد او التنافر اللفظي او
المعنوي صفة للعدة من افراد الكلام ولا يتصف به كل
كلام ومن المعلوم انه يكفي لا ينبغي الخلوص عنه في فصاحة
تلك العدة من ان يراد بالكلام اعم مما يكون كلاما واحدا او
اكثر من تلك العدة وان لم يصدق عليه انه كلام واحد لكن يصدق
عليه انه كلام كثير متعدد فهذا المعنى اذ هو المفهوم
كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها على
ما افاده بعض المحققين وهذا انما على ان اسم الجنس موضوع
للطبيعة من حيث هي لا بشرط الوحدة والكثرة ظاهر لكن
يلزم منه صحة اطلاق صيغة المفرد على المثنى والمجموع حقيقة وفيه بعد
واما اذا كان وضعه للفرد المنتشر اي الطبيعة المقيدة
فلا وجه بتركيب التجوز في اطلاق الكلام فتأمل قوله احدهما ان
لا يقع عليك انا هذا التحرير لم يوافق تحرير الشرح ولا يطابق
ما ذكره الشارح من هو ابين اذ كلام الشارح في السؤال صريح في طلب
علة عدم جعلهم معقول نفس سرح البلاغة جهة واحدة
صريح في بيان تلك العلة بل الواضح تحرير السؤال ان يقال

ان يقال جعلوا اسم مفعول من سرج حتى يخرج عن الغرابة بناء
على ان سرج الله ليس عربيا فانا اراد بما ورد به المغني فلا يخفى
عدم مساعدة العبارة له و على تقدير التسليم فلا يستقيم جعل
اللفظ على ذلك المعنى و ما الباعث على العدول عن العبارة الى اصح
في المقصد بما لا يدل عليه الا بتكلف و انكارا دما هو ظاهر فتوجه
عليه ما قلنا من عدم التوافق المطابقة لا ورد السؤال هكذا
حيث كان ظاهرا في صورة الدعوى و الاستدلال عليها في حال
بذكر المع في مقام الدعوى و الا فايراد المع على السؤال و
الاستفسار غير جائز واما لفظ الاحتمال الذي ذكره الشارح
في الجواب يمكن توجيهه بناء على ان السؤال والجواب منشأهما
المراد من عدم جعل المسرج اسم مفعول من سرج عدم الحكم بانه
اسم مفعول منه فصار حاصل السؤال انهم لم يحكموا بانه اسم
مفعول من سرج حتى يخرج عن الغرابة ولا يخفى انه حينئذ يحسن
نفي الاحتمال في مقابلة الحكم السؤال مع لو قرر السؤال
بانهم لم يجعلوا بجوزوا انه اسم مفعول من سرج وحاصله
وحاصله نفي غرابة مسرج و السند بانهم لا يجوزون ان يكون
اسم مفعول من سرج فيخرج عن الغرابة كان لفظ الاحتمال
الاحتمال فاسد و اعلم ان ما ذكره بقوله وفيه انه لا منافاة

انه لا منافاة اه مآله ظاهر ما ذكره الشارح في الجواب الثاني و توجيهه
ان مقصوده ان هذا السؤال جاء لا وجه له حتى يذكر و يجاب عنه
و لهذا دفعه في حاشية الشرح بانه بنى الامر في السؤال على الظ
و ان سرج الله وجهه ليس غريبا لانه ذكر في كتب اللغة يعني
المغني فجعل مسرج اسم مفعول منه يخرجه عن الغرابة و
الدفع الذي اشار اليه تخريجه بانه اسم مفعول منه من
سرجته بمعنى نسبته الى السراج بالمشابهة عن غرابته بانه
بانه اسم مفعول من سرج بمعنى بهج وحسن قوله وقران
الظ ان الحكم بالغرابة ليس بناء على التوليد وما ذكره
بقوله فان الاول دعلبه فرد على الدليل ان ما ذكره
في معرض السند لا يصلح للسندية لانه ليس ملزوما للمنع فان
كون الاول من ائمة اللغة و كون الثاني من ائمة اللغة
لا يستلزم عدم السبق و انما قيد الثاني المنع بكونه معتبرا به
لان ... تحقق الاول منه و جعل احدهما انه لا تعرض
في الاول هو غرابة مسرج و تعرض فيه الثاني و الثاني ان ما اخذ
في الاول ان كل مولد غريبا كما هو المراد والثاني يدل
ان علة غرابة امر مختص به و لا يتناول كل مولد لكن

اذا حمل قوله لان المولد على هذا المعنى الظاهر موجه عليه المنع
بان المولد يجوز ان يصير بسبب كثرة الاستعمال مانوسا خارجا عن بسبب ل
الغرابة فالاولى من ذلك الوجه ان يحمل على ان المراد بالمولد المولد الذي
لم يستخرج حيث لم تولد من السراج كان مانوسا بقوله ولا يخفى ما فيه
اشارة الى منع كون المسرج مولدا مستحدثا من السراج بعد
الاستعمال لفظ مسرج وورود قوله فلا يحسن ابقاء الغرابة في
مقابلة التوليد ان اللفظ انما اوقع نسبة الغرابة بعد جعله اسم
مفعول منه في مقابلة نسبة التوليد ولا شك ان كل واحد
من التوليد والغرابة كان سببا مستقلا للحكم المذكور ولا
يلزم من ذلك كون احدهما ملزوما للآخر لان سببية احدهما غير ملزوم لسببية
الآخر قوله كما قال في الشرح اه لا يخفى ان الظاهر من قوله داخلة في
الغرابة الا ان المراد في استعمال الغرابة على الكراهة
اشتمال الكلي على اسباب وانتفاء الكل مستلزم لانتفاء
جميع جزئياته وما ذكره في حاشية الشرح ان الكراهة داخلة في مفهوم
الغرابة ينبغي حمله على هذا المعنى اذ لا كان فاسدا فلا يوجه انه
لو سلم الاتحاد داخلة في الغرابة جزءا لها لا يلزم من الخلوص عن
الغرابة الخلوص عنها قوله واما الثاني اه واقول فيه بحث

بحث لان انتفاء السبب اذا جعل يستلزم الانتفاء المسبب اذا انحصر
سببية ذلك السبب وعبارة الشرح يدل على الحصر حيث
اورد كلمة انما التي من اداة الحصر على ما هي وقد نقول انه
اراد بما نقله الشارح ان الكراهة سبب الغرابة حصر سببية الغرابة
بقرينة عبارة الشرح وكانه في قول قوله الكريم في العرب
والاعجمي الوحشي على ما ذكره الشارح في المطول ان مراد هذه
العبارة لقصد الحصر فيرد عليه ما ذكرنا وان اراد ان الغرابة
بسبب الحصر الكراهة في الجملة سواء انحصر السببية فيها الا ان
فيه انه بعيد من الكلام ولو سلم قلنا انه بعيد جدا فلا بد من الايراد
خصوصا اذا كان ظاهرا فيه ثم يرد على كلام الشارح ان
احدهما منع سببية الغرابة للكراهة والسند ان مسرج ليس
كريها وثانيهما منع حصر السببية فيها على تقدير تسليم السببية
والسند ظاهر الدفع الثاني لان انتفاء المسبب لا يوجب اعتبار
انتفاء السبب فمن ادعى ان انتفاء الكراهة معتبرة في مفهوم
الفصاحة لا يندفع كلامه بهذا السؤال لان مقصوده انه معتبر
في مفهومه فلا بد من ذكره في تعريفه الا ان وليس على جهة الايراد
على التعريف الذي يذكره هذا القائل فيه حتى يدفع بان

هذا التوقف لا يقصد به انه تام ولا لمسد ذلك في كل توقف

يمكن دفعه بوجه آخر وهو مع كونه معتبرا في مفهوم الفصاحة

واذا عرفت هذا اقول ان ما نقله وان اندفع عنه نظر الشارح

على ما ذكره مفصلا لكن يتوجه عليه ان ما ذكره لا يصلح وجها للنظر

الذي ذكره المصنف لان للقائل ان يقول اردت بالكراهة

في السمع القسم الثالث والوجه على ذلك الارادة ان الاول

لما كان راجعا الى الثقل لا الى نفس اللفظ فاعتباره في الفصاحة

مما لا يذهب اليه وهم والثاني مما اغنى عنه قيد الغرابة ثم ما نقله

بعض الافاضل في نقل كلام الخلخالي اذ لا يخفى عليك

ما بين المنقولين من المخالفة وغاية ما يمكن ان يقال من قبل

الشارح ان النقل الذي ذكره غير الخلخالي وان كلامه ما نقله

واقول لعل وجه نظر المصنف منع كون الفصاحة عدم

مشروطا بالخلوص عن الكراهة في السمع وغرض الخلخالي الا ان الخلوص

المذكور معتبر في مفهوم الفصاحة في اصطلاح البلغاء فعلة بيان النقل

عنهم كما هو المعتبر في بيان مدلولات الالفاظ وكيف

واللغات لا يثبت بمجرد الاحتمالات وليس كلما انكره

طبعهم طبعهم محل بالفصاحة عندهم لكن الانصاف

ان الكراهة بينها اختلاف على الاطلاق الكراهة على السمع

لا يخفى

لا يخفى بعض قوله وان اراد به ان الكراهة حيث ما كانت

تكون ثابتة فان قيل انها تستحق ما لك وهو ان المراد الكراهة

المتعلقة بنفس اللفظ كانت الدعوى كلية اذ الكراهة المتعلقة

بنفس اللفظ لا يكون في جهة الثقل فيندفع الاشكال قلت يمكن

ان يقال ان ما نقله الخلخالي ليس للترديد في الكراهة في كلام القائل حتى

يقال مراد القائل منها الكراهة المتعلقة بنفس اللفظ وهي

الكراهة المخلة وشيء من الكراهة المخلة لا يرجع الى الثقل بل

غرضه تحقيق المقام وان الكراهة محتمل وجوه بعضها احدها لا يخل

بالفصاحة ولا تعلق له بما نحن فيه وثانيها مخل ويمكن احترز به

عن الخلوص عن الغرابة وثالثها مخل لها ولا يحترز عنه

بقيد فلا بد من ذكر قيد يحترز به عنه ولعله حمل مراد القائل

على هذا الاخير مع تبعية الكلام في ان ما ذكر لا يصلح سببا

بوجه النظر وما نقله المحشي وما نقله الخلخالي لا يصلح ان

يكون وجه توجيه النظر ولو سلم ان الترديد في الكراهة

الواقعة في الكلام كلام القائل فيمكن ان يقال ايضا كلام

الخلخالي كلام القائل على تقدير ظهوره في القائل المحقق

وهو ان يراد بالكراهة الكراهة المتعلقة بنفس اللفظ

يلزمه حينئذ بحيث لكن الترديد فيه قوله لا يتحقق

آه اول لمه نظر اذ المعتبر في الحال ان تكون وصفا لذي الحال
ثابتا له في زمان صدور الفعل عنه او وقوعه عليه او ما به ان
كان لازما فظ ان زيدا اجلل في هذه الحال وهي حال فك الادغام
لا يوصف بكون كلامه فصيحا مع ان هذه الحال زمان قيام الخلوص
بذي الحال الذي هو الكلام وتجدد اتصاف ذي الحال بالحال في بعض
الاوقات لا يكفي في حمل هذا قالوا لا بد ان يكون مقارنا للعامل الا ترى
انه لا يصح ان يقال جاء زيد راكبا على ان كان اتصافه بالركوب
قبل زمانه محرم في الملك مع قد يستعمل الحال هكذا ويسمى حالا
مقدرة مثل جاء زيد راكبا غدا في عقله يكون الحال مقدرا
او مثل كونه بحيث يركب غدا لكنه خلاف الاستعمال المشهور
في الحال قال في الشرح في قوله تعالى ما آيس الشيطان من بني آدم
اياهم من قبل النسا وهذا الحال مما لا يقارن مضمونه
مضمون العامل الا على تأويل المصدر والنوع الا ما
ما آيس الشيطان من بني غير النسا الا عازما على اتيانهم
من قبلهن اقول وهو مولد النسا متعلق بقوله بني آدم
والا احتاج اليه لان النسا لا تخذ من الا من الحال و
ليس معناه غير جهة النسا على ما لهم اليه ومنه بقوله
اي ما آيس من جميع جهات الفوز والا حيال غير
جهة النسا

غير جهة النسا كائنا على حال من الاحوال الا على ما او اما التوجيه
ذكره ملا صالح من لزوم عدم المقارنة حيث قال وقيل
ان الحال بعد الا صفة ظرف محذوف اي ما آيس حينا
الا موصوف بانه اتاهم فيه من قبل النسا فاقول لعل منع
الخلوص من لزوم مثله وذلك لانه يعطي ان يصح الياس
مع الاتيان في حين واحد وليس كذلك اذ الياس له على تأويل
النوع ليس الا للفرار من لزومه اذ عند الاتيان لا ياس نعم عند
عدم الاتيان يمكن تحقق الياس هنا فليتأمل ثم نقول ان
عرض المحشي حمل اللفظ على غير المتبادر سيما مع النوع
حتى ينتقض التوصيف ولعل بناء كلامه على انه يكفي المقارنة
الحال لعامله ان يتصف ذو الحال بالحال في بعض زمان
العامل وهنا كذلك اذ يتصف زيد اجلالا بكون كلامه
فصيحا في بعض اوقات خلوصه عن الامور المذكورة وهو
زمان الادغام اذ بناء السؤال على ما يعم والجواب على
ما يتوهم ان الادغام وتفكيك الادغام حالتان للفظ
واحد تحقيقا لكن لا يذهب عليك ان المتبادر الشايع
في الحال ان يتصف ذو الحال بها في جميع الاوقات العامل
الا ترى انك اذا قلت سافرت من مصر الى بغداد

والحال نعم منه انه كان والحال في جميع الاوقات هذا الغير المسوق
لو كان في نصف الطريق والاجلاء يستعمل هذا التركيب اما لمنع
الواقع او الاخبار على سبيل التندر فلا يقدح في صحة الاستعمال الوقف
اذ مدار الوقف ليس الا على المضارع في مثله فليتأمل قوله فكذا
منها لا يقدح عدم الخلوص في حال عدم فصاحة الكلمات وهي ان
يقال زيد اجلل احول فيه سهو ظاهر فان زيد اجلل في حال عدم فصاحة
كلماته وهي حال عدم تلك الادغام يصدق عليه انه خال عن الامور
المذكورة من ضعف التأليف والتنافر والتعقيد كما في حال
فصاحة كلماته وهي حال الادغام وعلى هذا ظهر انه لا حاجة الى التمسك
بمثل العدالة وارتكاب العناية التي فيه وان ما نحن فيه ليس من
هذا القبيل قوله نحو لا مدح الورى آه هذا التوقف مبني على
ان الشرط انما يستعمل غالبا فيما يتوقف عليه الجزاء ولا ينافي
ذلك استعماله فيما كان التوقف بالعكس او لا توقف بين
الطرفين اقول اذا جعل العدو علمنا على التمسك لا مدحه وجعل
كلمة حتى حالا عن الورى على ما هو الظاهر او متعلقا بالمدح
باعتبار استناده اليه لم يكن مدح الورى موقوفا على مدح
الشاعر بل يلزم كون مدح الورى مقارنا لمدح الشاعر وبطل
التوقف باعتبار القيد على ما هو الظاهر في حكم كلام المتن
زايد

زايد بناء على ما ذكره في المطول ان الحق بالافادة في الكلام
المشتمل على القيد هو القيد واصل ما يتوجه به الكلام
على ما ذكره يندفع هذا لانه اذا اعتبر العطف اولا
ثم جعل المجموع جزاء لزم توقف المجموع على المجموع مدح
الشاعر ولا محذور فيه بل هو واقع فيه توقف الكل
على الجزء وتحقق هذا ان تحقق مدح الورى دائما او
يصدق حين انه اذا تحقق مدح الشاعر وقد تحقق مدح الورى
فقد تحقق المجموع والعجب انه تنبه لدفع الايراد وما يتنبه
انه يندفع به ايضا قوله بان المعتدل على عدم تراخي
مدحهم عن مدحه وانه يسقط اقول هذا المعنى مستفاد
من كلمة حتى في المعتدة ان مدح الورى المتحقق في
جميع اوقات تحقق مدح الشاعر بل في جميع اوقاته
الممكنة الاجتماع معه وهذا اخص من المعنى المستفاد
من كلمة لا لانها انما تدل على المصاحبة في الزمان فقط فهذا
يشتمل على زيادة فائدة فان قلت هذا الا يكون على
تقدير جعل كل واحد من مدح الشاعر وتحقق مدح الورى
جزاء مستقلا وذلك لا يمكن للزوم اتحاد الشرط والجزاء

كما اشار اليه في الرابع حيث قال بل على تقدير المجموع جزء او حظ او جزو
واحد بان اعتبر العطف اولا ثم التعليق بالشرط ذلك ايضا
لانه اذا تحقق المجموع مقارنا للمدح الورعي لشاعر تحقق
جزوه وهو مدح الورعي مقارنا له وايضا اذا تحقق
المجموع بان بان يلزم تحقق المقارنة بين جزئيه قوله ولا
تعليق توحده باللوم على لومه الشعر بعلته اللوم لم يفيد
فايده الكلية هذا الاشعار بناء على ما تقرر في الاصول ان
الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا ويستعمل
في شرط يشبه بالسبب وهو شرط يستتبع وجوده وجود
المشروط في تعليق توحده باللوم فيحصل ما يستفاد
في سور الكلية من اللطافة واما قول انه لم يصرح
في جانب اللوم بما يفيد الكلية صريحا بما ذكره لكن اشعر
بالتعليق المذكور بمعنى المذكور بمعنى تحقق اللوم في ذا
الكلام لطافة كلما اذا وقع وفايده سور الجزئي والملح
والطافح جانب المدح اكتفى بالفايدة الاولى لان التصريح
بالكلية في مقام المدح هو المقصود قوله وايضا آه هذا جواب
آخر عن السوال الثاني واما السوال الاول فالظاهر انه لا يندفع

لا يندفع به لانه اذا سلم ان ليس معنى كل التنافي ان لا يكون
تنافر الكلمة منه فسواء حمل التنافر على المعنى الاصطلاحي او على
المعنى اللغوي يتوجه لزوم المنافاة المذكورة ولان بلوغ
التنافر اللغوي للنهاية يستلزم بلوغ المعنى الاصطلاحي
النهاية قوله فان قصد آه اقول لعل الاقتصار عليه بناء
على انه اذا تحقق ان القصد الاول ليس مغنيا عن القصد الثاني
يندفع السوال بالزام الاستدراك في التعريف مطلقا
وان القيد الثاني مسلما للاول الا ترى ان يكون الفصل
مسلما للجنس لا يوجب الاستدراك اذ اخذ الجنس اذ
ذكر الجنس انما هو لاشتمال الحد على جميع الذاتيات اذ
القيود في التعريفات لا يلزم ان يكون للتمييز فقط وبما
ذكرنا ظهر انه لو سلم استلزام كل من القيدين للآخر لا
لا يلزم الاستدراك ايضا اذ يجوز ان كل منهما معتبر
في ماهية الفصاحة بحسب الاصطلاح فلا بد من ذكر كل منهما
في التعريف اذا كان حدا تاما بل لو كان رسما فلا
ان اعتبار المجموع يوجب زيادة الكشف وبعض المقصود
المعتبر بالذات في التعاريف فان قلت يلزم تركيبه

من امرين متساويين قلت امتناع تركيب التشبيه من امرين
متساويين لو ثبت فانما هو في المتساويين الحقيقة دون
الاعتبارية وما نحن فيه من قبيل الثاني كما لا يخفى قوله فيعلم الاول
آه اقول في توجيه كلام الشارح بعد حمل المحلل على ما هو للمتكلم
حتى يوافق قرينه وهو المحلل في المنطق ان قوله وذلك بسبب
ايراد لوازم اللزوم تعليل بعلته المحلل الانتقال بالنسبة
الى ما جعل علة له وهو عدم ظهور الدلالة للمحلل الواقع
في انتقال المتكلم وكان في هذا التعليل ووجه عليته خفاء
بينه بان عليته المحلل في الانتقال من المتكلم لعدم ظهور
الدلالة من جهة انه اذا اختل انتقال ذهنه اورد
اللوازم البعيدة المفتقرة الى الوسائط الكثيرة مع خفاء
القرائن الدالة عليه ولا يخفى ما في هذا الوجه من اللطافة
والسلامة من التكلف لكن عبارة المط لا تساعد ذلك
التوجيه لانه قال ذلك المحلل يكون ايراد اللوازم
البعيدة الخ اقول في كلام الشارح حيث قال وايراد
اللوازم بحث وهو انه ان اريد باللوازم ما هو
المتعارف اي ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فيرد عليه ان
اللازم من حيث لازم لا دلالة على الملزوم وان
اريد

[illegible]
[illegible]
اريد باللازم الرديف والتابع على ما هو مصطلح الكناية في الكناية
حيث فرق بين المجاز والكناية بان في المجاز الانتقال
من الملزوم الى اللازم وفي الكناية بالعكس واعترض
عليه المص بان اللازم من حيث هو لازم لا دلالة
له على الملزوم لجواز ان يكون اعم واذا اعتبر كونه ملزوما
فكان الانتقال في الكناية من الملزوم ايضا فما الفرق
واجاب الشارح بانه اراد باللازم التابع والرديف
كطول النجاد بالنسبة الى طول القامة فنقول حينئذ
يرد عليه ان دعوى الانحصار وجود التعقيد اللفظي
في الكناية على اصطلاح السكاكي دون المجاز محل نظر
ويمكن ان يق اللازم على ما يمتنع الانفكاك اي عنه
لا يمتنع انفكاكه عن الشيء منها وما وقع في عبارة
ابن الحاجب وغيره من النحاة حيث قالوا
ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام سهام اي
غير متحققة بدونها او يق ان العبارة لا يراد
منها الحصر قوله يكون ذلك آه لا يخفى ان من الظ
ان ضعف التاليف انما هو من جهة مخالفة

[illegible]

قاعدتهم النحوية المشهور بين الجمهور على ما ذكر في التغيير وظاني
ان ليس من قاعدة النحو ان لا يستعمل اللفظة الا في
الموضوع له او في اللازم له ولهذا قال والوجه اقول ويرد
على الوجهين ان اللزوم المعتبر في هذا الفرق مما كان هو
اللزوم العرفي ويتحقق فيه اللزوم الوضوح والخفاء فكثيرا ما
كثيرا ما يحصل التعقيد بسبب الخفاء في اللزوم وان لم يكن هناك
واسطة ودعوى كونها قليلا كاستعمال اللفظ فيما
ليس لازما له ثم قوله في ان لام الجنس يبطل معنى الجمعية بان
المراد منه الاستغراق بمعنى كل واحد واحد لا كل
جماعة شايع متعارف وقد حققه الشارح في المطول ولكنه
غير مفيد فيما نحن فيه اذ يصير المعنى وذلك بسبب ايراد
كل لازم بعينه مادة واحدة وذلك كما ترى فان قلت
وجه بانه بالنظر الى الموارد كان رجوعا الى الوهم الكل
واما بان يكون المراد من الجمع المحلى باللام معنى المفرد بان
يقال جاء الرجال واريد الرجل الواحد فذلك غير
متعارف بل صرح صاحب الكشاف بان الجمع المعرف
باللام يدل على الاستغراق دلالة نظايره

قال في المطول

قال في المطول فرق بين المفرد والجمع المعرف باللام الجنس
من وجه آخر وهو ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس
وان يراد به بعضه الى الواحد منه كما في قوله تعالى اني اخاف ان
ياكله الذئب والجمع صالح لان يراد به جميع الجنس
وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول
الجمعية الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية
في جمل الجنس لا الوحدات كذا في الكشاف فنحو قولهم فلان
يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم
فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وبما نقلنا ظهر
ان اطلاق اللوازم على لازم واحد على وجه يكون
مفيدا في توجيه المقام لا يجوز الا مجازا قوله وعلى
المقدرين الخ اقول يرد عليه ما سبق انه لا يحتاج الى العلم
الواسطة اصلا اذا كان اصل اللزوم على حقا يمنع
تقدير تسليم الاحتياج الى الواسطة احتياجه الى تكثر
الوسائط اذ قد يحصل التعقيد بواسطة واحدة
لكمال خفائها يوجب التعقيد فتامل قوله وان اعتبر الخ

اقول لا شك ان الموصوف في البيت والمراد فيه من السبوح
هو الفرس لا غير لكن قد يعتبر تشبيه شخص سابح هو الموصوف
الحقيقي ويكون المقصود تشبيهه به وح كانت الاستعارة اصلية
وقد يعتبر تشبيهها بسباحة فيكون السبوح استعارة
تبعية بتبعية المصدر ففي الكلام مسامحة وكذا في قوله استعمال
للمقيد في المطلق مسامحة لانه اذا كان معنى الغمرة في الاصل
ما يغمر من الماء فاستعمالها في الشدة من قبيل استعمال
السبب في المسبب على ان ما يغمر من الماء صار سببا للشدة
وليس من قبيل اطلاق المطلق على المقيد وهو ظ
ولو كان الغمر بمعنى غمر الماء وغطايه فكذا ايضا قوله
لانه الط آه اقول فيه بحث ان الكثرة الحقيقية هي
جمعية العدد والاثنان عدد بالاتفاق فكان
كثيرا قال السيد الشريف في حاشية المطالع عند قول الشارح
في تعريف الفكر المراد بالامور ما فوق الواحد سواء
كانت متكثرة او لا انتهى في الامور المترتبة
الكثرة جمعا حيث قال جعل الاشياء الكثيرة ونفى
عنها الكثرة

عنها الكثرة على سبيل الترديد ولا منافاة بينهما لان المقصود نفي المبالغة
التي تستفاد من الفكر فان الاثنان كثير وليس بكثير انتهى قوله
بل اضافة المسبب آه اقول هذا الوجه مع اشتماله على التكلف
لا يتم على ما هو الحق من ان الاثنين كثير جمع وذلك لان
المراد بالتكرار ان يكون مطلق التكرار اعم من ان يكون
واحدا او كثيرا على ما هو الظ ففي صورة الثنية ايضا الذكر
كثيرا بسبب التكرار فيلزم ان يحب الله جزاء عن الذكر مرتين
وهذا خلاف ما يستفاد من كلام هذا القائل ولم يقل به احد
وان اريد به التكرار الكثير فمع عدم مساعدة اللفظ
عليه يتوجه انه يعود على المحذور المذكور آنفا الا ان يجي
ان يراد بالتكرار التعدد وفرق بين التعدد والكثرة
على ما مر منه على انه في صورة تسليم ان الكثرة لا يصدق
على الاثنين لا يحسن الكلام لان كثرة الذكر اي الذكر
تحقيقا ليس حاصلا في صورة التكرار الواحد وليس سببا
للتكرار الواحد بل التكرار وشيء ٩٦ د هو الذكر

وهو المذكور ثانيا والوجه الآخر ان ابو ادعه ظنه صورة ان
يراد بالتكرار المعنى الاول فان الثالث مع الاول شيء
ومع الثاني آخر قوله والظاهر اقول القايل المذكور
يدعي ان الكراهة في السمع معتبرة في الفصاحة ونظر المصنف عليه
ممن تصدى لتوجيه نظره كان كلامه في قوة المنع فتوجيه ما ذكره
الشارح عليه من الضعف بالمنع عن موجه الكلام الا ان يراد بالمنع
اللغوي والاولى ان يقال في توجيه كلام الشارح ان الكراهة
في السمع مستقل للاخلال في غير ملاحظة ما يلزمه من الثقل
على اللسان لان الفصحاء كما يحترزون عما يثقل على اللسان
كذا يحترزون عما يثقل على السمع وفيه تامل بعد قوله لانه
في آه اقول كون تصور حقيقة العلم والقدرة والاستطاعة
موجبا للاستلزام تصور متعلقاتها كالموقوفات لها
او المقدور والمعلوم في الاول ليس غير مسلم ويمكن ان
يقال ان هذا مناقشة في المثال ومقصوده انه يخرج
عن التعريف المذكور الكيفيات لها لوازم بينة بالمعنى
الاخص الا انه يشكل لها بهذه الثلث والنزاع ان
لا يتحقق بين الكيفيات ما بين له في التعريف لازم بين يبعد عن
الانصاف

الانصاف قوله لكن يرد آه يمكن الجواب بان المراد بالغير
ما يكون خارجا عن الشيء واطلاق المغاير على الخارج غير غريب
في كلامهم فان المحقق الطوسي قال في التجريد فتغاير الماهية
وانه راد به ان الوجود ليس عينيا بالماهية ولا جزءا لها على
ما فسره الشارحون وبه يندفع النقض الاول واما الثاني فنقول
ان اريد بالقول الشارح الاسم فالجواب ان المراد بعدم
توقف التصور عدم توقف التصور بذاته على ما هو الظاهر المتبادر
لا بعوارضه ومن المعلوم ان تصور الشيء بذاته لا يتوقف
على تصور الاسم وان اريد به الحد الناقص فيكون من
قبيل النقض الاول ويندفع بما مر وان اريد به الحد التام
فيكون الجواب انه لا ان الحد التام عين المحدود بالذات
وانما التفاوت باعتبار الاجمال والتفصيل والملاحظة والتفصيل
بالكنه المعلوم لا بالعلم النظري الذي هو من مقولة الكيف
بدل على ما ذكر فان قول المحشي لتوقف تصورها على قول الشارح
وكذا الفصاحة في النقض على ما ذكر قول الشارح اذ لو
نقض بالعلم الذي هو كيف لكان تمنا ولا لتحقيق

وهو مكتسب من الحجة فينتفي ما قيل قريبا لقول الشارح وايضا
النقض بالعلم ضعيف غاية الضعف اذ لا خفاء عند احد
ان تصور العلم لا يتوقف على القول الشارح والحجة بل نفس
العلم يتوقف عليها فالصواب ان يحمل النقض على انه
نقض بالكيفية المعلومة وظاهر ان ادراكها من قبيل التصور
وكان مكتسبا بالقول الشارح لو كان نظريا و… انصاف
العلوم بالنظرية والضرورية شائع متعارف اذ قد حقق
في المنطق بما يتوقف العلم به على النظر وحققت
بالمعلوم و… توقف العلم به حصوله على النظر
… يختص بالعلوم … عليه الضروري فلا يرد ان
فيه … من حيث ان الكلام في خروج الكيفية النظرية
وهي انما هي العلم دون المعلوم فاتحاد المعلوم مع القول
الشارح مما لا يسمن ولا يغني وكذا لا يرد ان تصور الا اطراف
النسبة بالوجه المختار يوجب تصور اطرافها فتخصيص التصور
في نوع الكيف بالتصور بداهة وهو التصور بالكنه تكلف
تكلف لان تصور النسبة اذا لم يكن بذاتها بل بوجه ما و
عرضي لا يستلزم اطرافها الا بوجه الكيف اذا تصورت
النسبة بين زيد وقائم بعنوان انها يصدق لها الحكم

… خاص فلو حملنا
العلم او متصوريه على ان كونه وتسميته باسم
بعنوان انا ما يسمى بهذا الاسم فتصورنا لهذه العوارض
مع انها مساوية لها لا يستلزم تصور اطرافها وكذا يندفع
ما اورد على النقض الثاني بان الكيفية النظرية العلمية
التصورية او التصديقية يتوقف تعقلها على تعقل الفرد
القول الشارح او الحجة بل يقول هذه الكيفية يتوقف عليها
لا تعقلها وتصورها لان هذا الايراد مبني على تخيل ان
النقض بالكيفية التي هي العلم وقد عرفت ان مراد
المحشي النقض بالكيفية المعلومة وبهذا حديث الحجة
مبني على هذا التخيل والحق ان النقض بالكيفية المعلومة و
الكيفيات انما يعلم علما تصوريا لا تصديقيا فانما يتعلق
التصديق انما هو النسبة لا الكيفيات وبهذا اتضح ان المحشي
بالقول الشارح اقول يمكن الجواب عن النقض الثاني بوجه
آخر وهو ان المراد بعدم التوقف عدم التوقف في الجملة وتوقف
النظري انما يتوقف على القول الشارح او حصول وبعد الحصول لا يتوقف
والقول بان تذكر النظري يتوقف على تذكر القول الشارح او
الحجة غير مسلم بل الوجدان يكذبه واما المفهوم الظاهر
لا يتوقف تصوره على القول الشارح بالنسبة الى جميع الناس

في جميع الاحوال اذ صاحب النفس القدسية يحصل له المعلومات
بدون نظر ولا يمكن لاحد تصور النسبة بدون الطرفين وايضا
اعتبر الوحدة في مقام الكيف لا يندفع ذلك ايضا فتامل قوله ولا
يرد انه اراد بذلك النقص الاول والثاني لا الثاني فقط وهو
مبني على ان توهم الايجاب بمعنى السلبية حتى يكون المعنى ان
تصور الكيفية لا يكون سببا لتصور شيء آخر ولا يحال في
لو رود شيء من النقضين اذ في الصورتين كانت السببية
بالعكس وانت تعلم ان المراد بالايجاب هو الاسلام لا
السببية والالحق به الاعراض النسبية مع نوع الكيف
قوله على انه لو قال آه قال في حاشية الشرح ولو سلم ان قيده
لله الاحتراز عنه مع بعده ادرج عن المجهول فمعنى الكلام انه لو ذكر الملكة
~~داسابح لزم ما ذكر بقوله بعد اسقاطه مع الاقيد ابو~~
ويكون حاصل التوقيف لدخل تعبير هذا المعتبر في الفصاحة
مع لان الفصاحة ح يكون عبارة عن التعبير عن كل ما حصل
بحسب قصده فالتعبير عن بعضه من اجزائه بخلاف ما اذا
ذكر الملكة فان الفصاحة ح تكون ملكة وهذا التعبير ليس
من اجزائها اقول فيه بحث لان الشيء في صدد بيان فائدة
ذكر الملكة وقد عرفت ان الملكة هي الكيفية الراسخة النفس و
الظ انه مقصوده بيان ذكر الملكة باعتبار القيد الماخوذ فيها
الاخ

التوقيف مثلا من حيث انه مقيد به لا الكلام الموصوف
لا ماخوذا بهذا الوصف هو المعتبر من حيث انه معتد كان
التقييد داخلا فيه النسبة سوا دخل فيه القيد ايضا الا
من المعلوم ان التقييد يستدعي كونها معه فكذا ما هو فيه
فتامل قوله ولكن آه التوقف بين هذا وما سبقه ان
معنى الحال في الاول هو التوقيف الكلي مثلا والاحوال
المطابق له هي الخصوصيات وفي الثاني المراد من مقتضى الحال
مفهوم مفهوم هذا اللفظ والاحوال ويمكن حمل على
الخصوصيات وعلى ما ذكره ومنها اضافة بهذا المفهوم
كمفهوم التوقيف والتنكير فعلى الاول يصير الكلام بهذا
اللفظ بسبب اشتماله على هذا التوقيف صار مشتملا
على التوقيف المطلق وفي الثاني ان اللفظ بسبب اشتماله على
هذا التوقيف او اشتماله على مفهوم التوقيف صار مشتملا
على مقتضى الحال اي مفهومه ولا يذهب عليك ان الاول اقرب
في الشيء قوله ولكن تنزل عن ذلك غير ملائم ولعل مراده ان
التوجيه الثاني انزل مرتبة من الاول او نظرا الى ان البعد بين
السبب والمسبب في التوجيه الثاني اكثر ظهورا فهو اقرب

لان مدار الشبهة ظاهرا على توهم فكلما كان البعد اكثر كان
التوجيه اقرب قوله فاذا كانت آه اقول الحكم على ما هو
المشهور المتفرع المغنى سواء كان فانفتاح في المراد او ظاهرا
فان اراد بالحكم هو المغنى فقصه ان دلالة المذكورات
سوى الباء للسبب على مراداته ايضا كان ظاهرا وما ذكر من
التوجيهات خلاف الظاهر وان اراد بالحكم النص فيكون
المنقولات نصا فيما ذكره بمعنى عدم احتماله لغيره تحتمل ما هو
ويمكن ان يقال دلالة ما نقله على مراده انما هو في دلالة ما ذكره
الله على ما اراده وان كان كل منها دالا على مراد جاجته
دلالة ظاهرة في الجملة قوله لانه اذا تفاوت آه اقول ظاهر انه
استدلال باختلاف العلة على اختلاف المعلول وفيه
انه ان اريد باختلاف المقامات اختلافها في مقتضاها
فيكون مصادرة وكذا ان اريد اختلافها في الاقتضاء
وان اريد اختلافها بذواتها ففيه انه لا يستلزم
اختلاف المعنى لجواز ان يقتضي امورا مختلفة امرا
واحدا نعم عكسه غير جائز ويمكن ان يقال ملاذكره تنبيه
على الدعوى البديهية او تحاب الى السالك اختلافها بتعدد الا
وتدعي انها مقدمة خطابية مستعمل مقام الاقناع

الا فماع قوله لا يستقيم كلمة او ذلك لان بعد المجموع انما يكون
بمجموع هذه الاشياء في الموكد واذا انحصر على سبيل التوزيع
في الا بلام كلمة او الا ان يقال معناه ان بعد المجموع يكون
تارة بموكد وتارة باداة القصر وبهذا او والتي بتشريكه بقوله
ولا حاجة لتقدير هذا الا في مدرهذا ارادته المغنى قوله يسند آه
على الجزاء اي الفعل الواقع في حيز الجزاء ويراد بالشرط معناه
المتبادر وهو الظاهر في المعارضة بالشرط لكن يخدشه ان الجزاء
لا يلزم ان يكون جملة فعلية خلاف الشرط وان ان ليست
حاجة للفعل الواقع في الجزاء بل للواقع في الشرط
قوله بناء آه اشارة الى ان ما اشتهر من ان المطلق
منصرف الى الفرد الكامل وانه يتبادر منه ذلك
ليس على اطلاقه بل ذلك انما يكون عند كثرة استعماله
في ذلك الفرد كالوجود حيث اشتهر استعماله في الخارجي
ويتبادر منه ذلك تبادر خصوص الخارجي منه اما يا رجل
انه صار بسبب كثرة الاستعمال حقيقة عرفية فيه فلا حاجة
الى اشكال انه تبادره بالنسبة الى فهم المطلق لان الوقف

وان المغنى لو ... ١٤/
اعمل ... الجزاء
لم لم ... الجزاء
على ... فعلية
على ان يكون ... ١٤/
الفعل ... لكن
... القران
الفعل
لا الشرط ولد
... الاول ما ذكره
٢

لما رعى اصل اللغة واما بناء على انه وان لم يحصل كثرة الاستعمال
الى ان صار موضوعا لخصوص الخارجي لكن صار مشهورا
او وجه بنائه بالنسبة الى المعنى الحقيقي انهم
صرحوا بان التبادر من اقوى علامات الحقيقة مطلقا اى
عند الوضع وعدمه تبادر المعنى المجازي والشهرة انما
وضع على تبادره فان الشهرة وكثرة الاستعمال قد
عدوا من القرائن ثم كون الحسن عند المص يحصل بمجرد
الفصاحة لا على ما يسمى ان الطرف الاعلى ما اذا
نجز الكلام عنه الى ما دونه التحق عند البلغاء باصوات
الحيوانات ثم اقول لو حمل حصل في الحسن طرفا
ستوى الاعلى متعلقا بالارتفاع حتى يكون
المعنى زيادة الحسن بل يكون المعنى ان الارتفاع
الحاصل في الحسن والقبول عند البلغاء والتقييد
بالحسن والقبول عندهم احتراز عن سائر ارتفاعات
الكلام مما لا يعتبر عند البلغاء اندفع الايراد المقدمة
الاولى واما الثاني فدفعه بانه لا يقدر الطرف في قوله وانحطاطه
والانحطاط حتى يلزم ان الانحطاط في الحسن او الانحطاط الحاصل

في الحسن بعدم المطابقة ويمكن ان يبقى الحمل على تقدير
تسليم تقدير الطرف في الانحطاط ان زيادة المطابقة تحصل
بان يكون لبعض الكلام احوال متكثرة مع مطابقته لتلك
الاحوال باسرها ثم حصل زيادة المطابقة ويكون
لبعض الكلام حالة واحدة فيحصل البلاغة بمطابقته
لتلك الواحدة وبهذا الطريق يختلف كثرة الاحوال
الكلام في الحسن ارتفاعا وانحطاطا وحينئذ نقول اذا
لم يتحقق كثرة الاحوال لم يتحقق زيادة المطابقة فحينئذ
يصدق انه يتحقق عدم المطابقة لسائر الاحوال الا
بانه يتحقق احوال لم يطابقها الكلام بل في حقه عدم
تحقق احوال لم يطابقها الكلام بل في حقه عدم
تحقق تلك الاحوال فصدق ان الانحطاط في الحسن
بسبب عدم المطابقة للاحوال لا بمعنى عدم الملكة بل
بمعنى السلب فتامل والحق يمكن ان يقال اذا كان
ارتفاع شان الكلام بزيادة المطابقة ومن المعلوم
ان زيادة المطابقة مطابقة زائدة فيصدق ان

انا ارتفاع الكلام بالمطابقة في الجملة فيندفع الايراد عن المقدمة
الاولى في هذا الوجه ايضا واما اندفاعه عن الثانية فيحتمل
ذلك فتامل قوله فلان آه واما كون الفصاحة مرتبة
الكمال بالنسبة الى عدم الفصاحة وان لم تكن مرتبة الكمال على
الاطلاق فلا ينتج لحسن الاطلاق اذ المراتب المتوسطة
غير محصورة ولا مضبوطة حتى ينصرف الذهن من اللفظ
اللفظ خصوص احداها قوله بناء على ان غير الكامل
لنقصانه يلحق بالعدم اشارة الى احد وجهي اطلاق
المطلق على الكامل من افراده والوجه الآخر ان هذا
الفرد الكامل لكمال الحسن فيه صار كان الجنس منحصر فيه
متعين ان والفرق بان في الاول لوحظ نقصان
باقي الافراد وفي الثاني كمال هذا الفرد قوله لا يوجب
حسنا ذاتيا اقول يمكن التوفيق بان المراد نفس
التجنيس والترصيع لا يوجب الحسن الذاتي بل لا بد ان يكون
الحال مقتضية له وح حصول الحسن انما هو من
مطابقة الكلام لمقتضى الحال فنفس التجنيس ليس موجبا
للحسن بل انما يكون موجبا للحسن من جهة انه مطابق
مقتضى الحال

مطابق مقتضى الحال وبسبب اشتماله على هذا المعنى فهو علة للحسن الذاتي بالوصف
لا بالذات وبالقوة انه علة للحسن فالمراد منه على ما هو الظاهر انه ليس علة له
له فلا منافات فتامل قوله واما ما يحسنه آه اقول اذا فسر العلية
والسببية بمعنى لولا السبب لامتنع المسبب وحصل صورة تعدد الاسباب
والعلل انما العلة الحقيقية القدر المشترك بين تلك الامور وكل
واحد منها انما سمي علة وسببا لاشتماله على القدر المشترك اندفع
الايراد وح لا يحتاج في دفعه الى ما ارتكبه ولو فسر بمعنى الاتباع
فكذلك وانما يتوجه اذا فسر بمعنى صلاحية الاتباع فناسبا
على ما مر فتامل قوله فلا اعتبار اصلا فان قلت ظاهر انه لا اتحاد
بينهما بحسب المفهوم فدعوى نفي التغاير عنه مطلقا غير ... قلت المراد
بالاعتبار المناسب لخصوصية الى اجزاء الكلام فناسبا للكلام على ما مر وجه
مقتضى الحال بينهما بحسب المآل والنظر في الحقيقة وان تغايرا
بحسب العبارة والنظر في الظاهر لا يخفى انه لا استدراك في اخذ
الاتحاد بحسب المفهوم لان الاتحاد بالذات وما صدق عليه وانما لزم
الاستدراك لو اخذ الاتحاد بحسب الذات مع الاتحاد بحسب المفهوم
وليس كذلك والاتحاد بحسب الذات لازم من الاتحاد بحسب المفهوم
لانه جزؤه معتبر في مفهومه فيه اخذ هذا الجزء مغن عن اعتبار
الكل المشتمل على الجزء الآخر قوله نتيجة آه اقول بل لا يلزم ذلك

[illegible]

ايضا اذ لا شك في قولنا لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب اذ لا صدق بين الصلوة و الطهارة ضم اللهم الا
ان يراد نفي التباين بحسب المعنى ويمكن ان يقال المراد بالنسبة
التامة وح يندفع احتمال التباين الكلي اذ لا يمكن حصول
الارتفاع بعليتين تامتين فاذا صدق ان الارتفاع انما يحصل
بالمطابقة وانه انما يحصل بالاعتبار المناسب فلو لم يصدق المطابقة
المطابقة والاعتبار المناسب فلو لم يصدق المطابقة والاعتبار
المناسب على امر واحد بعلة تامة للارتفاع يلزم ان يكون
حصوله بعلتين وهو ح وظهر بما ذكرنا ان الاخذ الحصر الاستدلال
مما لا حاجة اليه في اثبات الدعوى قوله فلو لم يكن على واحد
اي بحسب المفهوم كما هو المعتبر في هذا الاحتمال واقول فيه نظر
اذ على تقدير مغايرة معنى والاعتبار بحسب المفهوم يحتمل اتحادهما
بحسب ما صدق عليه في الجملة وح يمكن صحة الحصرين على تقدير
التساوي والعموم المطلق والعموم من وجه اذا المراد
بمطابقة الكلام بمعنى الكلام الحال مطابقته لما صدق عليه
هذا المفهوم وكذا المراد بمطابقة للاعتبار المناسب فاذا صدق على
شيء يكون الارتفاع بمطابقة الكلام له ولم يكن المطابقتان
متغايرتين اللهم الا ان يراد بمطابقة معنى الحال مطابقته له

لمن حيث هو وح يرد على التوجيه الذي ذكره المحشي وهو توجيه
صحيح لا حاجة الى الترديد والتفصيل الذي ذكره هذا القائل
وبما قررنا ظهر ان حمل الباء على السببية التامة لا يلزم بطلان
جميع الاحتمالات بل اذا اريد بالمطابق على لفظ اسم المفعول
ذات المعنى والاعتبار كما هو الظاهر لا مفهومها وحمل الباء
على السببية التامة لا يلزم الا بطلان التباين الكلي قوله وفيه
بحث اه توجيهه انه اذا قيل ليس الارتفاع الا بمطابقة المعنى
كان معناه ان الارتفاع يحصل بمطابقته ولا يحصل بدونها
وكذا قيل ليس الارتفاع الا بمطابقة الاعتبار يصدق الحصران
على تقدير كون كل منهما علة ناقصة لا يحصل الا بدونها واقول
فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام متوجه على ما ذكره في توجيه هذا
الاحتمال فتامل ولو قيل انه يكفي في كون الارتفاع بمطابقة الاعتبار
اه اذ على تقدير عدم حمل الباء على السببية التامة لا يمنع اعتبار الحيثية
اذ لا شك في جواز تعدد العلل الناقصة كالشروط المتعددة
واما ثانيا فلانه لما كان موضوعا للكلام فله ان يحمل في الكلام
على هذا المعنى اذ لا خفاء في ان الباء بمعنى السببية التامة كثيرا
واما ثالثا فلان معنى قولنا ليس الارتفاع الا بمطابقة المعنى

انه يحصل الارتفاع ولا يحصل بجرد من الاسباب فلو كانت مطابقة
المقتضى ومطابقة الاعتبار متغايرين وكان كل منهما علة ناقصة
لا يستقيم الحصران معا واذا كان احدهما علة ناقصة استقام الحصر
فيها وعاد ذكرنا فربما ظهر اندفاع ما ذكره بقوله واما في بيان
قوله وحد الاعتبار يعني ناسبه لا حجل الطرف النوعي وهو نوع
الاعتبار فلابد له من حمل الحد على معنى النهاية دون المرتبة حتى تكون
ما فوق من الحد واعلاه في هذا النوع فكان الحكم الثابت للنوع
ثابتا لافراده والا لو حمل على المرتبة لم يكن منه من افراد ذلك النوع
فلم يصح اثبات الطرف الى من حال النوع له فهذا الكلام في نحو الافراد
ولا يتم الكلام الا به لانه جواب سوال كما زعم قوله ولا شك ان
الطرف انما يثبت لطبيعة الاعتبار من حيث هي فتلك الطرف ثابتة
للنوع في ضمن فرد واحد هو النهاية الحقيقية ولم يكن من الاحكام
المختصة بالنوع كالنوعية والجواب ان الطرف قد يعتبر من حيث انها
حال للنوع والكلام فيها كان دون ما يكون من حال التشخص وكون
الطرف انما يثبت للشخص الذي هو النهاية الحقيقية وثبوتها للنوع
انما هو في ضمن هذا الشخص عرم فيما نحن فيه قوله لان الوسط الى النهاية اه
لا يخفى على العارف بالعرف ان المتبادر من الوسط في النهاية
معنى لا يساوق الوسط اذا كان بينها وبين ذلك الوسط ازداد
وكثرة

ازداد كثرة تقربه بعضها الى بعض كما فيما نحن فيه فلا يتوجه
ان الوسط اضافي فالوسط الكائن اشد بعدا في النهاية بالنسبة
الى ما يلي النهاية لكنه قريب بالنسبة الى المبدا قوله
وربما اه اقول كلام هذا القائل ليس الا تحسين بعده الا انه لوجوه
للكلام لا يتوقف على كون متكلم بليغا وذلك اذ لا شك
في حسن الكلام مشتمل على تلك الوجوه من حيث ذاته وان
لم يتصف الكلام من حيث انه كلام صدر عن المتكلم اذا لم يكن
ذلك المتكلم بليغا وحق هذا القائل التمكين في نحو
بلاغة الكلام دون المتكلم وظ ان ما ذكره يكفي في ذلك على
ان كونها محسنة للكلام لو توقف على ان يكون صدورها
عن قصد المتكلم على ما يدل عليه بعلمه في تحقيقه امير المؤمنين ع قول
حيث قال في المتوسط على ضعيفه لتعلقه الفعل واما ان الحكم هو اصل
التركيب لا يعتبر بدون ~~الحكم~~ الملكة فلا ينافي ذلك
اذ المراد انها لا تعتبر بدون حصول الملكة عند البلغاء
بمعنى ان صاحبها لا يعد من البلغاء بسبب ايراد احيانا
ما لم يصدر ذلك راسخة فيه واما انه يجوز ان كلامه
المشتمل على تلك الخواص والمزايا يتصف بالحسن
مع صدوره عن مرة وقصد وان صاحبها لا يستحق

ان يكون كلامه من ليس بليغ عندهم لم يتصف بالحسن كلام ... ان ... الكلام المستحسن بانه حسن عند الحكيم

المدح والتحسين مع بذل جهده في تأليف كلام موافق
للكلام البليغ مخابرة صورة كيف ويصدق عليه تعريف بلاغة
الكلام على ما مر اذ غاية الامر ان يعتبر فيه القصد على ما سنشير
اليه وههنا تحقق القصد واما اعتبار الملكة في تعريف
بلاغة الكلام فغير مستفاد من التعريف ولم يفهم من اطلاقاتهم
اطلاقاتهم فتأمل قوله الظ انه يصدق الخ لان ملكة مدفوع لكنه
بما تقرر ان اضافة المصدر يفيد العموم فلا لان اضافة
المصدر انما تفيد العموم اذا كان المضاف اليه معرفة لانهم
قالوا المضاف الى المعرفة حكمه حكم المعرف باللام في انقسامه الى
الاقسام الاربعة التي منها العموم والاستغراق اذا
ما اذا لم يرد النقض يصدق التعريف على ملكة يقتدر بها
على تأليف شخص واحد من الكلام لان الملكة في اكثر الامر
تحصل من تكرار العمل ولا يتصور التكرار في شخص واحد
من العمل واعلم ان الملكة التي يقتدر بها على نوع واحد
كالمدح يحتمل ان يكون هناك ملكة واحدة تتعلق
بهما جميعا فلا بد من تجريد لفظ ملكة عن الوحدة
ليصح التوقف على الوجهين او حمل الوحدة المفهومة
منها مساوية للاشياء متعددة كالمطالب المتعددة
اعتبرت امرا واحدا من جهة اشتراكها في مدخليتها

في مدخليتها في البلاغة وكونها اجزائها وحاصل جوابه يرجع
الى حمل النكرة في خبر الاثبات على العموم بقرينة عدمه و
ونظيره وكان المراد بالاستغراق العرفي اي كل كلام
بليغ يدخل تحت القصد قوله انما جعل الامرين آه اقول
يمكن ان يقال الاحتراز والتميز صفتا المتكلم بمرجعهما
للكلام المتكلم كان ظاهرا فذكر كونهما من شرط بلاغة الكلام تنبيه
على انه اذا لم يقصد المتكلم الاحتراز ولم يقصد التميز فلم يكن
كلامه بليغا وان كان مطابقا لمقتضى الحال وكان متصفا
بالفصاحة فعلم لما ذكر في تعريف بلاغة الكلام ليس المراد
المراد منه ما يفهم ظ وهو مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال
بل المراد منه ان كلام المطابق والفصاحة لا بد ان يكون
صادرا عن قصد ويدل على اعتبار القصد في الاول ما ذكر
في ان مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب وما ذكر الشارح من ان
الحال هو الامر الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به
اصل المراد خصوصية ما على ما قرر قوله ما يدعو آه اقول
يمكن ان يقال في قول الشارح والاكثر في الموضعين بلفظ رب
المفيدة التقليل اشعار بان المراد من الاحتراز والتميز

الاحتراز والتمييز دائما وانه لا يكفي الاحتراز والتمييز في بعض
الاوقات وقد يطرد وقد مع آه في للتوهم المذكور وهو
ظاهر ولم سوى ما ذكره بقوله بعد شيء حتى يحتاج الى الجواب
المشتمل على الحو المشوب في جهة ان الخفاء يوصل الذكر
دون الوضوح قوله لان آه هذا ايدل على انه اذا لم يقترن
لم يقترن بالقصد يتحقق الدلالة لكنها غير معتبرة وما تفرع عليه
بقوله ولذلك يشترطون في الدلالة القصد لكن المراد منه
ان القصد معتبر في اصل الدلالة حتى ان الدلالة لفهمه الافهم
المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكانه
لا يكون مدلولا عندهم اقول لعل النزاع في اعتبار الدلالة
الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها يرجع الى هذا فيصرا
النزاع لفظيا ويؤيده ما صرح المحققين بالتصريح لكن وغيره من
المتاولين لعلها من القدماء بانهم لم يفرقوا بين اراد المعنى وفهمه مع ظهور ثم على
ما ذكره الشارح في المطول قوله وهذا الى آه وهذا التوجيه وما ذكره
ثانيا بقوله وبعبارة اوفى ما آلهما واحد على ما يشعر به
كلامه وهو ان لا يجوز في شيء من الطرفين بل انما التجوز
في النسبة والاسناد لما بينهما من المناسبة والاتصال
والمنقول منه النسبة على كمال المناسبة والاتصال بينهما

الاتصال بينهما حتى كانهما واحد يحمل احدهما على الآخر كما في زيد عدل
اما ان في الاول اعطاء للمعنى الذي هو عبارة عن الفن علم المعاني حكم
اللفظ وهو الحمل على الفن فحمل محمولا عليه وفي الثاني اللفظ الذي هو عبارة
من الفن حكم المعنى فجعل موضوعا لعلم المعاني الذي هو معنى الفن وما
الحواشي من انه على الاول مجاز عقلي وعلى الثاني مجاز لغوي وفيه وقوله
عن العبارة والتوجيه الذي ذكره بقوله ويمكن ان يحمل علم المعاني على الالفاظ
الدالة عليه مبني على ارتكاب مجاز لغوي في المسند ويمكن التوجيه بارتكاب
المجاز اللغوي في المسند اليه على توجيه التجوز العقلي وعلى توجيه التجوز
اللغوي في المسند اليه لاحتياج رجع الضمير الى علم المعاني وعلى توجيه التجوز
في المسند يحتاج الى ارتكاب الاستخدام في لا يخفى انه يمكن التوجيه بتقدير
المضاف في المسند او المسند اليه اي مدلول الفن علم المعاني او المعاني لفظ
علم المعاني قوله لان نسبة آه حاصله ان كون المعاني بمنزلة جزء لسان من حيث
انه جزء منه حقيقة فلسان المتكلم جزء اللسان منه حقيقة ابلغ عبارة
المتن من اللسان بعد اعتبار المتكلم في المعاني واشار بقوله ولو عكس ا
العكس بمجرد هذا التشبيه لكنى الى ان في عبارة المطول اذ ما جعل
وجها لما ذكره من حديث المنزلة يكفي لاصل المطلب قوله وكلامه
ره آه حيث قال فيه انه وارفع هذا الفن شأنا وفي عداد اصول مستنبطة
عن تراكيب البلغاء فحصل قراءتها وممارستها قوة بها يتمكن من
استحضارها والالتفات اليها وتفصيلها فيما اريد وهي العلم انتهى
ولا يذهب عليك ان القوة التي بها يتمكن من الاستحضار والالتفات

مع بنادر القواعد والملكة في لفظ العلم من غير وجه مع اشا العلوم
المدونة كالفقه والنحو تبادر منها الاحوال او الملكة من غير قرينة
فاسد قوله لاستعماله ٥ا ضمير استقامته راجع الى لفظ المؤدة اي
استعمال لفظ المودة مستقيمة ~~الادراك~~ على تقدير ان تكون المودة
مستعملة في الادراك مطلقا وليس المراد ان اثبات لفظ المودة على
لفظ العلم مستعمل على ذلك التقدير ليتوجه انه يجوز كون المودة مستعملة
في معنى الادراك مطلقا لا يكون الاثبات على العلم المبادر معها
في ذلك على انه لو ارجع الضمير سيف الكلام ايضا لانه ليس بصدد
اراد الوجه على الاثبات المذكور بل الاثبات المذكور مستغنى
ويصح على ذلك التقدير فتامل فيه قوله والجواب ان المص
ذكر في الايضاح ٥ا هذا الجواب يدفع الايراد عن الشارح لكن
يتوجه على المص لمص وجه اثبات المودة على العلم الشامل للكل و
الجزئي وقول الوجه فيه ان لفظ المودة على هذا الاصطلاح صريح
في الجزئي بخلاف لفظ العلم فاختار لفظا صريحا في الجزئيات
ليدل على ان المتن في العلم بالقواعد استخراج فروع وسبح القول
تقديم الجار والمجرور في عبارة الشارح يفيد الانحصار في الملكة
الملكة فيه وح يظهر الفرق بين ما ذكره المص في الايضاح و
وبين كلام الشارح اذ ليس في عبارة الايضاح هذا الحصر فالجواب
الاول عن جواب في قبل الشارح ايضا الا ان فيه الحصر مرادا في التقدم

الا انه لا يفيد التوجه النفس نحو العلم
وكذا في الاستحضار

في العقل بالفعل ولو اراد بالملكة بالمعنى المذكور لينبغي ان يقول تحصيل
من ادراكها ذ مارستها ما هو بها يتمكن من استحضار ما حصل والالتفات
اليه ومن استحصال ما لم يحصل ولا يكفي بحدوث الالتفات ولا كان توجيه
كلام الشارح على وجه ينطبق على ما قرره المحشي وتاويله به جائزا اما بتقدير
الاستعمال مع الاستحضار او الحمل على انه من باب الاكتفاء والاستحضار
قال كلام الشارح ما يسلل اليه اي ما فيه لا نص ذ يحتاج بتقدير عبارة الشارح
اليه ما ذكره المحقق الشريف قدس سره في توجيه كون اطلاق العلم على الملكة
من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب او بالعكس ان الملكة مسببة عن
حصول العلم وسبب لبقائه فان هو المعنى فالاولى اطلاق على الملكة بمعنى
العقل بالفعل اذ لو حمل كلام الشارح على ما قرره المحشي لكان الانسب ان
يقول ان الملكة سبب عن حصول مسائل العلم وممارستها و
وسبب لحصول مسائل اخرى لم يحصل بعد قوله وقد تبينا درجة
الفهم في اطلاق العلم اي لفظ العلم على ما هو الظاهر من كلام المحشي ناسخ
المعاني شلا قال السيد الشريف والتفصيل ان علم المعاني المعنى الحقيقي
للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم وله تابع
في الحصول يكون وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة و
قد يطلق العلم على كل واحد منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية
او مجازا مشهورا ولا يخفى على المتامل ان كلامه قدس سره كالصريح
ان المتن ان لفظ العلم له معان لا لفظ علم المعاني اي هو المركب في
بكماله

قوله لان الادراك الجزئي يجوز ان يكون كليا فان قلت كون المدرك جزئيا
والادراك كليا انما يتصور في الادراك التصوري والكلام في الادراك
التصديقي وهو الادراك المتعلقة بالفروع المستنبطة من الاصول و
القواعد قلت اتصاف العلم التصديقي بالكلية والجزئية انما هو من جهة
تصور الموضوع ولهذا يطلق العلم الكلي على العلم بالقواعد والجزئي
على العلم بالفروع المستنبطة منها والان لتصديقا لا يتصف بالكلية
ضرورة انحاد ادراكات وقته متعلقة بنسبة جزئية ونحن نقول اذا كان
الموضوع جزئيا متصورا بادراك كلي يسمى ذلك التصديق كليا نظرا
على ان ادراك موضوعه كلي اقول اتصاف الادراك بالجزئية والكلية
قد يكون باعتبار متعلقه اذ المنطقيون قسموا المفهوم والمعلوم الى
الكلي والجزئي كما هو المشهور وقد يكون باعتبار نفسه من حيث انه
مفهوم ومعلوم ايضا فوصف الشارح الادراكات بالجزئية باعتبار
ان متعلقاتها معلوماتها جزئية ولهذا صرح بالمعلومات ثانيا
وقال اي جزئية كل فرد فرد مخصص الجزئية صفة للمدركات تنبيها على ان
ما ذكره اولا مبني على المسامحة ومنهم من جعل الكلية والجزئية صفة
الادراك والعلم وجعل وصف المدرك بهما باعتبار ان ادراكه
ادراكه جزئي او كلي وعلى هذا التقدير ايضا لا غبار في كلام الشارح
بناء على ان وصف الادراك ووصف المدرك بوصفان متلازمان واحد
واما معنى قوله الواجب ثم الجزئية بالعلم الكلي فقد قيل على وجهين

وجميع احد احاد هو المشهور انه يعلم كل شيء جزئي بعنوان كلي منحصر
في ذلك الجزئي وح كان المعلوم حقيقة امرا كليا ايضا والاخر
لبعض محققي المتاخرين ان الجزئية تناهي باعتبار تعلق العلم فاذا ادرك
ما ادراك احساسي يسمى الادراك جزئيا وان كان الادراك
بجلي تعقلي يسمى الادراك كليا وعلى كلا التقديرين فالعلوم
موافق له في الجزئية والكلية بمعنى كلامهم نفي الاحساس عنه تعالى
وحصر علمه في التعقل فكان الادراك ادراك تعقلي وكان
كليا لكن المدرك بحد الادراك كان متعلقا وكليا بهذا الاعتبار
وانما يطلق عليه الجزئي باعتبار آخر وهو باعتبار تعلق علمنا
الاحساسي به بمعنى كلامهم بانه يدرك ما هو جزئي باعتبار علمنا الاحساسي
واما الجواب الذي ذكره المحشي فقد قيل عليه ان زيدا مثلا وان
كان فردا للانسان الا ان ادراكه ليس فردا من افراد ادراكه
وليس جزئيا من جزئياته اصلا وكذا الانسان وان صح انه من
جزئيات الحيوان الا ان ادراكه مشتمل على ادراك الحيوان
او ادراك الحيوان جزء من ادراكه لا انه لانه صادق عليه
بالنسبة على الجزء حال الادراك بحال المدرك واقول يمكن
ان يجاب عنه بانه مقصوده انه يصدق على ادراك الانسان مثلا
مثلا انه ادراك فالانسان حيوان صح انه ادراك الحيوان

وهذا مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب ينتج ان زيد كاتب في مثل هذا
القياس اى مالم يتكرر حد الاوسط فيه بتمامه قياس ينتج ان تاج على ما حققه الاستاد
في تعليقاته على التجريد والمطالع والمحاكمات وقد نقله العلامة الشيرازى
وايضا اذا اضيف الادراك الى الانسان فيصح اضافة ذلك الادراك
الى الحيوان لان الحيوان عين الانسان فما صح نسبته اليه بعين اضافته الى الحيوان
مثلا اذا اضيف المال الى زيد كان اضافته اليه اضافة الى الانسان والحيوان
وكل ما يصدق على زيد وايضا اذا صدق على زيد انه مدرك بهذا الادراك
صدق على الحيوان هذا المفهوم لان كل مفهوم صدق على فرد شئ صدق على ذلك
الشئ ماخوذا لا بشرط شئ بل صدقه على شئ عليه بعين صدقه عليه صرح بذلك
الاستاد في اوائل حاشيه التجريد واذا صح اضافة هذا الادراك الى الحيوان
اتصافه بهذا الادراك صح ان ادراك الانسان يصدق عليه انه ادراك الحيوان
كما لا يخفى والحاصل ان الخصم لم يرد بادراك الحيوان الادراك الجزئي المتعلق
بمفهوم الحيوان بل مراده الادراك المتعلق بالحيوان في الجملة لا يعني ان مفهوم
الحيوان معلوم بهذا الادراك بل تعلقه بمفهوم الحيوان من حيث انه مفهوم الحيوان او ما صدق
عليه الحيوان معلوم [illegible] به ولما كان في تصوره المعنى [illegible] الاول
نوع غموض لم يتفطن به بعض الاصحاب واعترض عليه بان ادراك الانسان
ليس هو بعينه ادراك مفهوم الحيوان واورد على الدليل المذكور بانه
لو تم لزم كون الانسان مباينا للحيوان لا مباينا للفرس والفرس حيوان ولكان
اللاحيوان نقيضا للجسم لانه نقيض للحيوان الجسم واقول قد حقق الاستاد

الاستاد في حاشية التجريد بان كل ما يحمل على فرد الشئ فهو محمول على ذلك
الشئ لان الحمل عبارة والكلي متحد مع فرده والمتحد مع الشئ متحد معه
فاذا حمل على الفرس انه مباين للانسان فلا بد من حمله على الحيوان لان [illegible] شئ
فصدق الحيوان مباين للانسان فصدق ان الانسان مباين للحيوان ثم لا يصدق
على الحيوان من حيث الاطلاق ولهذا صح نفي الحيوان عن الحيوان الكلي والجزئي فلزم
صدق الحيوان الجزئي على المقسم ضرورة صدق المقسم على قسمه فصدق العكس [illegible]
لحق الاتحاد على ما ذكرنا واتصاف الطبائع الكلية بالمتقابلين [illegible] باللازم على ما صرح
في حاشيه المطالع في مبحث التقسيم وكذا اذا حمل الانسان على الحيوان انه نقيض
اللاحيوان فصدق على الجسم [illegible] انه نقيض اللاحيوان فصدق ان اللاحيوان نقيض
الجسم ولا ينافى ذلك صدق قولنا الانسان غير مباين للحيوان واللاحيوان ليس نقيضا
للجسم اذ ذلك باعتبار حمل آخر والسر فيه ان الاتحاد مفقود من كلي قد يكون من حيث
الاطلاق وبهذا الاعتبار لا يصدق النتيجة في الامثلة المذكورة وقد يكون
من حيث اتحاد الكلي مع الفرد وبهذا الاعتبار يصدق النتيجة ومن المعلوم ان اتحاد
الكلي مع المفهوم بهذا الاعتبار يستلزم لاتحاده ماخوذا [illegible] شئ معه بل
اتحاده عين اتحاده صرح به الاستاد في حاشيه التجريد فالحمل باعتبارين كاذب
وبالاعتبار الآخر صادق ولما كان في هذا الفرق نوع دقة لم يتنبه له المعترض
وكيف يحكم بفساد مثل هذا الدليل مع تصريح هؤلاء الاعلام على انه من قبيل
الشكل الاول فكان بديهي الانتاج ثم اعترض بان اللازم في الاستدلال
المذكور ان يصدق على ادراك الانسان انه ادراك لفرد من الحيوان في الجملة

لامفهوم الحيوان ولا الفرد منه من حيث هو حيوان لكن الكلام لنفي الاول
فانه ليس ادراك الكلي فنقول بما حققنا ظهر جواب هذا الايراد ايضا
كيف وصدق الكلي المذكور ان ادراك الانسان يصدق عليه مفهوم ادراك
الحيوان في الجملة لان الاكثر مفهوم الحيوان لافراده ولا شك ان ادراك الحيوان
الماخوذ بعد الاعتبار مفهوم كلي يصدق على ادراك الحيوان الانسان وادراك
الفرس الى غير ذلك واذا كان ادراك الحيوان كليا صادقا على ادراك الانسان
كان ادراك الانسان جزئيا اضافيا فياله نعم ان المحقق المدعي لم يشتبه عليه
من الادراك والمدرك بل المورد اشتبه بين ادراك الحيوان الماخوذ
بالعدد الاعتبار وبينه ماخوذا بالاعتبار الآخر هكذا حقق المقال قوله ومثل
كل فرد فرد آه وذلك لانه بعيد في الاستعمال لم يمثل هذا الكلام لافادة هذا
المعنى وهو التنبيه على التفصيل الذي يستعمل مع الواو وذلك لانه غير
جائز او غير حسن لا اقل. وانا اقول بانه يجوز ان يكون عدم الحسن
لالتزامهم حذف العاطف في مثله نعم والحق ان كل انما يدخل على ذي
اجزاء او ذي افراد والمعلوم ان المحمص فيما نحن فيه الثاني فنقول
ان اريد بفرد الاول المعين فلا يصح دخول لفظ كل عليه كما لا يصح
ان نقول كل زيد بهذا المعنى وان اريد به معين غير المعين فذكرا
الفرد الذي بعده سواء بطريق العطف او بطريق الاضافة كان للتاكيد
التاكيد ومن المعلوم ان التاكيد اللفظي لا يجيء لافادة هذا المعنى
ولم يعد ذلك في فوائده على ما يجيء تفصيلها مع ان التاكيد بالواو غير

الواو غير

بالواو غير جائز ثم اقول ويمكن ان يقال لا شك ان المراد بهذه العبارة
كل فرد على التفصيل فجعلوا تعدد المضاف اليه وتفصيله مقام قولنا على التفصيل
وكان لفظ كل داخلا على مجمل كلي تفصيله هذه العبارة فيجب المعنى
كان داخلا على الامر الكلي فتامل قوله وهو آه فان مطلب الجزء الذي كان
واسطة في عروض الاعراض الذاتية هو الجزء المحمول على ما هو المشهور والاسناد
غير محمول على الكلام فلعله في شرح في حاشية المطالع ان الصواب ان يكتفي في
الوصف الذي هو الواسطة في العروض ان يكون مساويا للمعروض في الصدق وان
كان مباينا في الصدق ليدخل البحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم
الطبيعي اي الحكم الطبيعي فان اللون عرض للجسم بسبب السطح وهو مباين
للجسم في الصدق مساو له في التحقق واذا اكتفي في ان يحمل الذي كان واسطة
بطلت المساواة فلا اكتفاء به في الجزء اولى والظاهر ايضا يمكن ان يقال
كل جزء ثابت لغيره باعتبار متعلقه كالجسم الابيض انه باعتبار علاقة وان
لم يمكن وصفا لذلك الغير حقيقة لكنه يجري مثلا لوصف حقيقي له من حيث كونه
بحيث كانه علامة حسنا الا انهم كثيرا ما يتبعون ويجعلون الوصف ولكن
المفهوم المركب كحسن العلام كالازيد مع ان ما هو حالة في الحقيقة كان
مبالغة وفي نقول جعل ما هو في الحقيقة عارض للعباد حركة مثل
قوله الكلام مؤكدا لافادة صفة للكلام والتحقيق ما عرفت هذا

الاسناد

ولكن يرد على الوجهين ان ما ذكرت انما يصح لو كان البحث عن احوال مطلق
لكن البحث مقصور على احوال اسناد الجزئي على ما صرح به وح كان عروضه ما للمطلق من
للكلام الذي هو موضوع هذا الفن عروضا بواسطة كانت مساوية للموضوع في
الصدق واخص منه في التحقق ولم يعتبر المساواة رأسا وح لا يدفع
تحقق ان نوع موضوع العلم قد يصير هو موضوع المسألة مثلا في بحث الخبر صار موضوع
المسألة فيه هو حصوص وهو فرع نوع الكلام فالبحث عن احوال الخبر من نوع
البحث عن احوال الخبر وانما انه لا بد ان يكون الاعراض المثبتة لموضوع المسألة
اذا كان نوعا من موضوع العلم اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع العلم ولا يكون عارضة
بواسطة امر اخص واحوال الاسناد الخبري بل احوال نفس الخبر في حقيقته لكن
بل عارضة للخبر اولا وللمطلق الكلام ثانيا فلذلك بحث اخر وقد احسن عنه
بوجوه كثيرة من اراد الاطلاع عليها فعليه بمطالعة تعليقاتنا على المطالع قوله
فلا يرد اعتراض المص اه اقول فيه ان احوال الاسناد هي احوال الكلام
واعراض ذاتية له بواسطة جزئه الذي هو الاسناد بكونه حقيقة عقلية ومجازا
عقليا احوال عرضت للاسناد لذاته وللكلام بواسطة فالمصنف انما اورده
الاحوال على الاسناد وظاهرا لكنه التي ذكرها لكن نقصد ارجاعها الى الكلام
عند المحققين حتى يكون من مسائل المعاني وحاصل ان المص عدل عن رجاعها انه
الكلام هو موضوع المسألة بحسب الظاهر لكنه المذكوره لكنه راعاه عند التحقيق
حيث جعلها من العلم كان موضوعه الكلام وذلك اي جعلها هو واسطة
في الوصف موضوع المسألة في العلوم بكثير شايع والمحقق والتبيه على انه
عروض تلك الاحوال للموضوع بواسطة تلك الواسطة بطريق المص حيث

حيث راعى هي التكتيت معا اولى في طريق الجمهور حيث لم يراعوا
لم يراعوا الا كون موضوع المسألة موضوع العلم فتبيا لم وله الان
نوع آلى قوله لم يستقم اقول في المعلوم ان ما ذكر في المقدمة من التعريف
وغيره خارج عن العلم ثم قد يطلق العلم و يريد ما يساويها على سبيل
التجوز والتوسع فلو حصر على البحث في الابواب المذكورة واريد به
ما هو معناه حقيقة استقام الحصر نعم لو اريد معناه الخفي للمجاز كان
الحصر غير مستقيم والاظهر ان يقول كما يشير اليه انه لا شايع اطلاق لفظ ا
الفن على ما يساويه تلك الامور ولا يبعد ان يذهب الوهم الى هذا المعنى المتناول
وح لا يستقيم الحصر ففائدة لفظ المعنى رفع الوهم ولكنه زيادة التوضيح
لا لتحصيل استقامة الكلام قوله لا يتوقف اه اقول لا تسلك اذ انه
ادعى ان انحصار علم المعاني في الابواب انحصار الكل في الاجزاء
ولا يكون انحصار الكلي في الجزئيات واستدل على ذلك بانه جعل من
قبيل انحصار الكلي في الجزئيات لزم صدق المعاني على كل منها وانه يلزم
منع لزوم ذلك وقال بل اللازم صدق المعنى منه على كل واحد و
ذلك صحيح على سبيل السند فما اورده في المنع خارج عن قانون المناظرة
قوله لان اه انما يرد ذلك لو جعل كلمة في للتبعيض واما اذا قيل
المعنى مبين بعلم المعاني فانما يتبادر منه ان المراد من لفظ المعنى ما هو المراد من
لفظ علم المعاني فلو توهم من لفظ المعاني ما يساويه التعريف ونحوه

كان هذا التوهم باقياً لم يرتفع بذلك كيف والمبتدئ تابع للبيان لانه تفسير له ثم
الآن يتحقق الامر في المجموع كما ذكره الشيخ في عطف البيان ذا قول الاجوب
ان يقال توجيه الشرح ان المص قال في الايضاح وهو كالشرح لهذا الكتاب
وتحرير المقصود ومقتضى كلامه هنا ان يرجع تحرير الى علم المعاني فجعل الشارح
هنا ضميراً راجعاً الى المقصود وشرع بعلم المعاني ليطابق كلامه وجعله المتن
محذوف اي المتن بالفن وذلك لان الفن كالعلم والباب والمقالة ونحوه
للكتاب وقيل انه عن الالفاظ المفيدة للعلم وساول الاختصار وغيره علم المعاني
فانه لا يساول الا العلم فيصح ان المتن في العلم لفن الاول المشتمل على الامر
ما هو العلم الثاني وفي بدء لفظ المتن التنبيه على ان علم المعاني هو المتن في
الفن داو بي لا الاتي والمتن وعلم المعاني المباحث قال والا الصدق على الغالب
على كل باب ولم يقل والا الصدق المتن قوله لانه لا يحتمل على نسبة آه
قال في شرح شرح القاضي يعني الشاعر صهر طامو صوده موجوداً موقل
كالعلم والارادة ونحو ذلك لا يعني انها منصوبة لها خارج موجود بها عند
للعقل للقطع بان الوجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة واجابها
لا صورة ذلك الصلوة كصورة الشيء عند تعقلها ولهذا يمنع اتصاف
النفس بانها طالبة واقول اذ قال صلوا فلا شك ان هنا نسبة قائمة
وهو طلب الصلوة وايجابها كما ذكره لكن تلك النسبة لا يشتمل عليها
الكلام ولا يكون بين طرفي الكلام اي الصلوة والمخاطبين لكن النسبة

بل النسبة التي يشتمل عليها هذا الكلام الكائنة بين المسند والمسند اليه فكانت
قائمة بهما لا بالمتكلم والنسبة القائمة بالمتكلم كالطلب في المثال بين المتكلم الذي
هو الطالب وبين المطلوب هو الصلوة وكذلك في الاخبار مثل زيد قائم تحقق
نسبة قائمة بنفس المتكلم هو الاخبار وهذه النسبة بين المخبر والمخبر به ولا يشتمل
عليها كلام ونسبة قائمة يشتمل عليها الكلام قائمة بما هو مسند ومسند اليه في الكلام
وهو ثبوت القيام لزيد فانه خلط احد النسبتين بالاخرى وجمع بينهما فافهم قوله
لا يتحقق آه اقول هذا التوجيه انما يحصل الكلام سالما عن الخطأ لو كان هذا القائل
في النسبة المذكورة في قول المص ان كان لنسبته خارج بما ذكر اما
لو فسر النسبة في موضع الكلام لا يحتمل على نسبة على ما شوهد كلام الشيخ الشرح
فلا اذ النسبة التي كان الكلام يشتمل عليها في الانشاءات لا يحتمل لنسبتها
وقوع النسبة او لا وقوعها او لا ايقاع النسبة وانتزاعها ذا في قوله على ما هو قاعدة رجع
النفي على القيد سالم حيث جعل احد طرفي الكلام قيداً فيه لانه في قوة سلب لها
خارج ثم لا يخفى ان اضافة النسبة بهذا المعنى الى ما في بعض الكلام قوله لان
الخارج آه هذا دليل على ان لا يكون للخبر الكاذب خارج على تقدير افاد
يكون في النسبة لها خارج اي يدل عليها الكلام الكاذب وبقوله وما يدل عليه
الكلام فنسبة مطابقه له النسبة على لزوم عدم صحة القول المذكور في
الكلام لف ونشر مرتب ودلالة قوله وما يدل عليها الكلام فنسبة
مطابقه له على ما جعله وسلا عليه لانه اذا كان ثبوت الخارج لنسبة الكلام

ان يكون الكلام دالا عليه فلا يصح قوله الكذب عدم مطابقة نسبة الكلام للخارج
لان النسبة في الكلام الكاذب مطابقة لما يدل عليه وهذا مع ظهوره
اعترض عليه في بعض الحواشي ان بناء توهم المعترض على انه لما كان للكلام خارج
مع قطع النظر عن دلالة اللفظ عليه فيكون هو الخارج له انما يكون بمطابقة له في
الحال ان الخارج هو الواقع ونفس الامر فلا يكون الكلام مطابقا للواقع فلا يصح
عن الكذب بعدم المطابقة له وهذا التوهم فاسد لانه اذا قيل السماء فوقنا الذهن خارجه
فهذا الخارج المطابق او اللامطابق وبما ذكرنا ظهر ان لا وجه لهذا الكلام ولا وجه
الاخبار الاستعمالية الاعتبارية ملتبس هو الكلام كما يجري في الاخبار الاستعمالية للسلبية
ولا وجه للتخصيص بالاعتبارية وكذا لا يصح قوله والسلبية صادق بكليهما ولكن
الا جزئي يحمل السلبية على سلب النسبة الاستعمالية على ان يكون في الحال
يلزم كذب النسب التي طرفاها الاستعمال فقط لان خارجها انما هو
في الاستعمال لا الا في الحال طرفا لتلك النسبة الاعتبارية الطرف للسلب
والتفصيل ان منشأ هذا التوهم وهو ادعى ثبوت الخارج للنسبة التي لعارضها
في الكلام في الحال سواء كانت النسبة الحالية ايجابية او سلبية مع صدق
وسلب النسبة الاستعمالية مكان المحشي لم يفرق بين النسبة السلبية
الاستعمالية وبين سلب النسبة الاستعمالية وقد عرفت الوجه هذا ثم
لا يخفى انه اذا توهم في ثبوت الخارج للنسبة ان يكون الخارج
في الحال مسكنا مكان الاولى كذب الاخبار الماضوية وصدق نقائضها
اذ الماضي

اذ الماضي ليس في الحال ايضا والاظهر ان مبنى توهم هذا المتوهم على فهم ١٥٠
ان ثبوت الخارج لنسبة الكلام ان يكون ذلك الخارج متصفا بالوقوع
والحصول سواء وقع في الحال او الماضي الذي ما له لا ادوم كذب الاخبار
الاستعمالية ثم يخرج عنه المستعمل فقط والوهم على المحشي لا يحصل بأخذ
التعريف المذكور بقوله ان كان لنسبة خارج وعلى ما نقل انه وكان
يأتيه ادوم ان لا يكون للاخبار الاستعمالية خارج يحصل بتغير واحد
وهو ان المراد بالخارج ما يدل عليه الكلام اوضح يلزم ان لا يكون
للاخبار الاستعمالية خارج فتوجيه المحشي للوهم اولى من المنقول ولقد
احسن فيما نقل حيث لم يعد الخبر الاستعمالي بالايجابي فتأمل قوله
اللهم آه اقول وعلى هذا صار الفرق بين الخبر والانشاء ان في
الخبر نسبة خارجية تقصد الخبر بها ليكن الخارج كما في الاخبار الاعتبارية وقد
تقصد عدم مطابقتها كما في الاخبار السلبية فقصد المطابقة وقصد عدمها باعتباره
في الاخبار الايجابية والسلبية ويتبعهما صدق الاخبار وكذبها في
الموجبات بقصد المطابقة فان تحقق المطابقة كان صادقا والا فكاذبة
وفي السالبة بقصد عدم المطابقة فان كان مطابقة فكاذبة والا فصادقة
قال الشيخ في الشفاء التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وهو يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة اي الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة لها واراد
بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو تصديق بالنسبة فيندرج

بالنسبة
في مطلق الصدق فيظهر مما نقلنا ان عدم المطابقة في صورة الصدق السلبية
الايجابية وبما قررنا اندفع توهم اناطة الصدق والكذب بالنسبة السلبية والمطابقة
في صورة الصدق في قصد المطابقة وعدمها ولم يقل به احد وكذا ما قيل انه لا معنى
لقصد عدم المطابقة مع الواقع في المحل الخبرية زعما منه ان في كل خبر يقصد المطابقة
مع الواقع ولهذا قال الرجال ان مدلول الخبر انما هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي
لا مدلوله وذلك لان قصد عدم المطابقة للخارج الايجابي لا ينافي قصد المطابقة للخارج
السلبي بما نقلنا فتامل قوله يعني اخص من سلب المطابقة عدم الملكة مطلقا
اخص مطلقا من السلب المفهوم باعتبار القابلية في مفهوم العدم مطلقا سواء
كانت لشخصه في وقت الصفة بالعدم وقبله شخصيا او نوعه او جنسه القريب
او البعيد او الموصوف او بحسبه من غير اعتبار الوقت النفس ويكون حقيقيا و
واوجب الواقع فقد يكون مساويا وقد يكون اخص والمفيد هنا ما يكون
احص الواقع حتى يصح لزوم ارتفاع النقيضين فلهذا قيل عدم الملكة في سلب
بالمعنى المطابقة واراد الاحصة بحسب الامر على ما هو المتبادر وذلك بان
يعتبر القابلية بحسب الشخص او النوع دون الجنس وقوله وما ذكره المحقق
مشعر بانه لا خارج ايراد على الشارح بان ما يشعر به هذا الكلام مناف
لمفهوم ما سمعه والقول بان كلامه حيث قال الكلام ان كان لنسبته
بحيث يحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها صريح في نفي الخارج من
نسبة الكلام الانشائي على ما في بعض الحواشي فليس بشيء اذ ليس مراده ان
النسبة الانشائية تحصل من اللفظ وان اللفظ موجد لها ولا يصح ان يكون
اللفظ موجدا للنسبة لا سيما ثبوت الخارج لها ادعو ان يراد به ان الشيئين
اللذين اعتبر فيما نسبة في الكلام نسبتهما مع قطع النظر عن الكلام
نسبة الواقع

الحاملة
نسبة في الواقع ولا يتأتى ذلك حصر لعدم الكلام اذ هذه النسبة
من الكلام في الواقع بينهما احدهما في حيث كان الكلام موجدا لها
وكان حاصلة منه فبهذا الاعتبار كان نسبة الكلام وثانيهما في
حيث كانت حاصلة في الواقع وبهذا الاعتبار كانت واقعية لهذه النسبة
الواقعة خارج ثلاث خارج لكن لا يقصد المطابقة بينه وبين النسبة الانشائية
وجودا وعدما وعند هذا يظهر عدم ورود الايراد على التوجيه الذي يذكر
آخر الحاشية المبني على ان للانشاء خارج وما ذكر في جواب لا يتم فتأمل
في مقام الاستدلال في مقابلة الظهور لدفع المنع والاحتمال وذلك كما يجيء
وقوله على انه لما لم يتعرض متعلق بقوله وما ذكر وكان بيان توجيه الثاني في بيان كلامي الشارح
الشرح اذ تقدير ان قوله انه لم يكن نسبة خارج لكن يقيم انه لنسبة الكلام
الانشائي خارجا فالاولى اعتبار ان قيد المطابقة وجودا وعدما مستغنى الانشاء
وثابت للخبر مع ثبوت الخارج لهما معا وما ذكره في مقام الاول حيث لم يتعرض
على الانشاء قصد المطابقة وجودا في الانشاء رد اقتصر على نفي القصد بالدلالة حل
على ان ليس له الفرق على ما ذكره في انتفاء قصد المطابقة وجودا وعدما للانشاء
وثبوته في الخبر لمدارة القصد المذكور بهذا الكلام اورده لبيان المنافاة بين
ما ذكره ههنا وما فهم من كلامه اولا ولا يتوهم ان التصريح بان القصد في مقام الفرق
مرجع للدلالة على النسبة الخارجية على ما قرره في التوجيه الاول حيث حكم فيه بان القصد
مرجع للمطابقة واللامطابقة على ان المنافاة في حيز الخفاء فتأمل قوله بل يعني آه

اي خارج ذهن الحاكم وهو المتكلم دون المخاطب فقوله معنى الخارج هنا الواقع وخارج
ذهن المتكلم او المخاطب شايع لانهم فسروا الخارج تارة بالخارج عن ذهن الاول كما هو
المشاعر هو المساوق للاعيان وتارة بالخارج عن ذهن الحاكم وقد يفسر بالخارج
عن الاول ان السلب في المبادي العالية والسلب الحاصل فيها اما متعال عن ان والصدق بعدم وجوهات
يوصف بالصدق بل انما هو احق على ما نقل عن المعلم الاول فلم يعلم خبر لا يوصف
بالصدق ولا بالكذب في المتعارف واما صادقه باعتبار مطابقة ما في بعضها لبعض
لما في الاقوال لما في الاذهان ان السلب وفيه تعسف ويحتمل ان يوجه بان الفعل الاول
شان حيث انه مدرك له صادق باعتبار مطابقته له لكن لا من حيث انه مدرك له وهو
موجود فيه بوجود ظلي بل باعتبار انه فرد لنفس الامر ومصداق الصوادق فلا يلزم ان يعلم
خبره بالصدق باعتبار مطابقته للاذهان ان السلب وعند هذا اسد ... حاجة الى
اذا قلنا زيد جني وقصدنا به ان القافه بالجنيه ذهنا فمصداق هذا الخبر هو ان في
القايل لكيف يتصور المطابقه وكذا اذا قيل زيد كاتب في ظني على انه يمكن
جعل المصداق المبادي العاليه اذ فيها ان زيد قائم في ذهن القايل وقائم في
في ظنه فتامل قوله والخارج اه معنى كون الخارج او الذهن ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها ان تلك الصفة بحيث النسبة تنتزع من الموضوع بحسب
الخوض الوجود لصاحب والتي ينسب لموضوعها في الخارج اذ لا يمكن
انتزاع البياض والعمى عن زيد الا بحسب الوجود العقلي واما القافه بالجنيه
في الذهن اذ انتزاع الجنس منه بحسب الوجود الذهني هذا اقول هذا
هذا الجواب ليس بتام اذ غير الفعل ما الخارجيه لا يدخل في نوع الخبر على هذا
اذ ظرف نفس النسبة مثل قولنا زيد جني انما هو الذهن لا الخارج

لا الخارج وان فسر الخارج بالمعنى المذكور فلا حاجة الى حديث كونه ظرفا
لنفس النسبة او لوجودها بل هو كلام تام لا حاجة الى هذا التفسير فتامل
قوله فانه انما يستعمل فيما سبق بوجه ما يعني ان الاصل في اللغة اما
ما سبق بوجه او اشتماله في البديهيات وما في حكمها النظريات الجلية والمعلومة
متفرع على ذلك الاستعمال وبالعكس واقول يمكن ان يكون الاصل في
لفظ التنبيه القدر المشترك بين البديهي وما في حكمه وبين ما سبق بوجه على ما
استعمله الشيخ الرئيس اثر رازه وان كان يمكن حمله على عموم المجاز كلا
لكن الظاهر انه الثاني خير من المجاز نعم احتمال الاشتراك اللفظي بعيد او
المجاز خير من الاشتراك قوله وعليه اه ما نقله في الدفع كلام الشارح السيد
وما نقله في الدفع كلام سيد المحققين ... وحصلها افاده ... انا اذا
قلنا فهم المعنى فيتصور ههنا امور احدها الفهم وهو صفة العالم على ما عرف
به الثاني والفهم المقيد بالمعنى على ان يكون القيد داخلا والقيد خارجا
والمركب عن الفهم والمعنى ولا شك ان الثالث لو كان صفة اللفظ يلزم كون
الفهم ايضا صفة له قائما به والا لزم ان لا يكون العارض بمعنى القائم
عارضا ... وقد عرفت انه قائم بالعالم وكذا الثاني لانه لو كان جميع
صفة للفظ لزم قيام الفهم باللفظ بل قيام المعنى به ايضا بعين ما ذكرنا
وسوقه على قوله ان كونه اللفظ ... المعنى مثل الدد المذكور
اذ لا شك ان الكون المذكور كون رابطي ولا بد ان يكون جزا

ولا بد ان يكونا جزءا محمولا على اسمها والفهم المذكور فيه سواء اخذ مطلقا او
مقيدا بالمعنى او مركبا معه غير محمول على اللفظ واسمها فالانه ليس صفة له
قائمة به والوجه ان هذه العبارة انما مسمحة على المسامحة والمعتمد واضح ولا يذهب
عليك ان الاحتياج الى دفع الاعتراض على تعريف الدلالة في التوهم المذكور انما
على راى من لم يجوز التعريف بالمساوي كالمحقق الشريف واما على راى الشيخ
حيث جوز تعريف الفصاحة بالخلوص مع التزام عدم حملها على ما مر فلا يحتاج
اليه ولعله اختار هذا الجواب اما على التنزل والاستظهار او اراد
ان يحقق على طريقة ارباب المعقول حيث اعترف بانهم لم يجوزوا التعريف
بالمساوي او لان المعرف ممن لم يجوز ذلك قوله وكلامه ره لا يدل عليه اي على وقوع
النسبة او لا وقوعها اه يرد عليه ان الخبر الصادق لا يدل الا على الوقوع الواقعي
كما ان الخبر السلبي الصادق يدل على اللاوقوع الواقعي فالايراد يتوجه على الخبر الصادق
مطلقا ولا يتوجه على الخبر الكاذب اصلا لان الايجابي الكاذب انما يدل على الوقوع الغير الواقعي
والسلبي الكاذب يدل على اللاوقوع الغير الواقعي فحصل التغاير بين المطابق
والمطابق بالذات ولا حاجة الى التمسك بتغاير الاعتبار اقول هذا احد الفرقين
بين الصادق والكاذب واما القول بانهما يشتركان في الدلالة على الوقوع
الواقعي والغير فلان في صورة الصدق لا يتخلف المدلول عن الدال وفي الكذب
وفي الكذب يتخلف بناء على ان تلك الدلالة لما كانت وضعية لا قطعية يجوز تخلف
المدلول فيها عن الدال فليس بصواب على ما عرفت قوله وقد يختار اي في دفع
الاشكال على ما هو الظاهر فان قلت كلام الشارح في هذا الجواب يحقق التغاير
بين المطابقتين بالذات وفي الجواب الاول يحقق التغاير الاعتباري ويتوهم

[illegible]

يتوجه عليه ان التغاير بين الاعلام والوقوع هو التغاير بين العلم والمعلوم وقد ذهب
المحققون الى ان تغايرهما انما هو بالاعتبار فقد صرح الشيخ بان
الموجود في الخارج والموجود في الذهن شخصان من نوع واحد فان الموجود في
الذهن محفوف بعوارض ذهنية تحصل له بسببها تشخص ذهني والتشخص الخارجي
مغاير للتشخص الخارجي بخلاف التشخص ومعلوم ان مثل هذا التغاير ليس تغايرا
بمحض الاعتبار كما في الجواب الاول وفي قولهم انهما متغايران بالاعتبار ان ماهو
علم مع قطع النظر عن تلك العوارض والتشخص التابع لها بان لا يعتبر ما معها
معها وكان التشخص داخلا بل اخذ مقارنا له على ان يكون التشخص امرا
زائدا عليه منضما معه لا منضما فيه متحد مع الامر الخارجي بالذات ومغاير له
باعتبار مقارنته لتلك العوارض والتشخص الذهني واما اذا اعتبر
التشخص داخلا فيه وهو باعتبار كونه علما مختلفان بالتشخص مثلا اذا اخذ زيد
من حيث انه كاتب واحد من حيث انه ضاحك فاذا اعتبر القيدان على
انهما داخلان في الاعتبارين كان التغاير بينهما من حيث الذات بل ربما
يختلفان نوعا واذا اعتبر على انهما خارجان عنهما وكذا بعدهما انهما كانا
متغايرين بالاعتبار وهذا اذا كان المعلوم هو الشخص الخارجي واما اذا كان
المعلوم هو الماهية من حيث هي فنظيره ان يعتبر زيد من حيث انه كاتب
تارة وبغيره من حيث هو اخرى ولا يخفى ان الجزء غير الكل واصل بما قررنا
ظهر اندفاع الاشكال بما يورد على قولهم ان التصور والتصديق نوعان
متغايران في صورة تصور التصديق حيث يلزم المغايرة بين العلم
والمعلوم بالنوع وذلك لان العلم من حيث انه علم مغاير للمعلوم بالماهية

لان فی اعتبار کونه علما تدخل بعض العوارض الخارجة عن ذاته کما ان البناء فی
حيث انه بناء مغاير له من حيث هو انسان اذ فی الاعتبار الاول يعتبر وصف
کونه بناء دون الثانی ثم العلم ينقسم عنده باعتبار امرين منفصلين عن مطلق
العلم و تمايز العلم التصوری عن العلم التصديقی بهذا الانقسام فيه صورة
تصور التصديق متحد ذاتا مع هذا التصور مع معلومه الذی هو التصديق
من غير اعتبار تصوريته و ما يمتاز به نوع التصور عن نوع التصديق من حيث اعتبار
اعتبار کونه تصورا او معتبرا فيه الامر الذی يتحصل به نوع التصور و الدليل الدال
على اتحاد العلم و المعلوم بالذات و هو دليل اثبات وجود الاشياء بانفسها
فی الذهن ای لا باشباحها و وجود الاشياء بانفسها لا باشباحها فی الذهن لا ينافی
حصول زيد فی الذهن مغايرا للامور صارت باعتبار لها مغايرا للمجرد عنها الحصة
مثلا اذا قيل زيد موجود فی هذا البيت سقف فلذلک لا ينافی کونه فی هذا
البيت مغايرا بوصف البناء مثلا و صار ماخوذا معه مغاير لزيد من حيث
هو بالذات و قد اشار المحقق بمثل ما ذکرنا فی شرح الاشارات و
و تمام تحقيق ذلک مذکور فی حواشينا على حواشی التجريد فاحفظ ذلک
التحقيق فانه بذلک حقيق قوله و هو الحق آه اقول قد صرح الشيخ فی کتب
الرابطة بان تصور الطرفين لا يکفی فی کون الشیء قضية بل لا بد من
الاذعان النسبة و هذا بظاهره ينافی ما ذکر فاما ان يوفق بين الخبر و القضية
او يلتزم مخالفة الاصطلاح لکنهم صرحوا بترادف الخبر و القضية فالحق
هو الوجه الثانی الحکم فی قوله ما يدل على الحکم ان کان بمعنی الوقوع و اللاوقوع
و هو الموافق لا نقل مسالة آه نعم فلا ملائم قوله و لا يلزم منه ان يکون

بانه

قائله حاکما بذلک الحکم لجواز تخلف المدلول عن الدليل اذ الظاهر ان الحکم المتعلق به
هو الايقاع مثلا و لا يلزم من عدم تعلقه به تخلف المدلول عن الدال لدليل
بل تخلف العلم بالمدلول عنه و ان کان بمعنی الايقاع و الانتزاع و هو من
قبيل العلم فلا معنی لتعلق الحکم به اذ الحکم انما يتعلق بالنسبة المعلومة لا بالحکم
الذی هو هو العلم فالوجه ان يختار الثانی و يقال معنی قوله ان يکون قائله
حاکما بذلک الحکم ان قائله حاکم بهذا الحکم و المراد التلبس لا حصول و
و فائدة ذلک ان قائله لا يلزم ان يکون حاکما اصلا و لو سلم فلا يلزم
ان يکون حاکما ذلک الحکم المعلق بعد او وقع على سبيل التنزل و الا فالظاهر
قوله و کان و جهه آه فان قلت جعل ذلک وجها لعدم التعرض للصدق
و قد تعرض للکذب ليس بشیء فان الآية لا تدل على کون الصدق مطابقة
الاعتقاد کذلک لا تدل على کون الکذب لا مطابقة الاعتقاد فقط انما يدل
على انه يطلق الکذب على ما يطابق الاعتقاد فقط و اما ان الکذب
منحصر فيه مشکل لجواز ان يکون المعتبر فی الصدق الامرين جميعا و فی الکذب
ان لا يکون کذلک سواء لم يطابق الواقع فقط او الاعتقاد فقط او
کلاهما فلا معنی للکذب مع عدم التعرض للصدق لانهما سيان فی عدم
دلالة الدليل عليهما على ما هو مذهب المستدل و دلالتهما على نفی مذهب الجمهور
قلت حاصل کلامه ان عدم تعرضه للصدق من جهة انه اذا اوی
الکلام فی الصدق يصرح باختيار کون الصدق هو مطابقة الواقع

تبعو صرح

والاعتقاد جميعا جميعا ومذهب جمهور اهل الكلام كالجاحظ واذا اوفى
في الكذب فالقدح فيه باحتمال المذكور منقدح بان هذا الاحتمال لم يذهب
اليه احد فهو مخالف للاجماع وكان بطلانه قطعيا والى ما ذكرنا اشار المحشي
حيث قال كما هو مذهب الجاحظ فلا تغفل قوله ويمكن ان يقال قد
يكون الغرض من الاستدلال اه اقول نعم اذا استدل بدليل آخر
على المدعى وايضا اذا ابطل الدليل دليلا على المدعى وكلاهما غير واقع
واقع فيما نحن فيه اذ ليس لهم دليل آخر في المشهور ولا [illegible]
ينقلوا عنه شيئا آخر وكلام المص حيث قيل مطابقة الاعتقاد
المجزوم وعدمها بدليل اه المنافقين لكاذبون يدل على انهم جعلوه
دليلا على المدعى لا انه على مذهب الجمهور والجواب الذي ذكره بقوله
ولا يبعد يمكن توجيهه بوجهين ان يكون ذلك اثبات المدعى في
مذهب الخصم مطلقا والآخر تثبيت ما هو المذهب او يدفع الاحتمال
المذكور في الاعتراض بانه خلاف الاجماع وعلى الوجهين يجري ما قال
الكلام في اثبات المدعى بعد الاجماع المركب قوله بل التكذيب
لكون الكذب جواب آخر فحاصل قوله ولو قرر اه اقول كلامه تدل
على ان تقرير الجواب الثالث على وجه التسليم كما وقع في الشرح مانع
من حمل الكلام على وجه المنع ولعل هذا مبني على توهم ان التسليم
الذي وقع في الشرح تسليم كون الكذب راجعا الى المشهود به

الى المشهود به بحسب نفس الامر لكن كلام الشرح صريح في خلافه فان قلت
مراده انه ان قرر الجواب الثالث على وجه المنع على ما قرره من غير ان
يكون مسبوقا بتسليم ان الكذب راجع الى المشهود به في الواقع فلا اشكال
اصلا واما اذا قرر بعد تسليم ان الكذب راجع الى المشهود به اي بحسب
نفس الامر فان التسليم تسليم لما ادعاه المستدل وهو رجوع التكذيب بحسب
نفس الامر الى المشهود به فيتراءى فيه نوع من التناقض اذ محصله انا سلمنا انه
تحقق كذبهم بحسب نفس الامر في قولهم هذا لكن نقول كذبهم في هذا ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب زعمهم وهذا التفصي عنه لما كان محتاجا الى نوع تامل قال اشكال ودفع
الاشكال ح وليس مراده انه لا يندفع الاشكال ح قلت هذا التوجيه بعيد
من العبارة اما اولا فلانه ما ليس في كلامه عنه لا يكون كلامه يدل على ان
مدار زوال الاشكال على تقرير الكلام على وجه المنع لا على وجه الدعوى ويدل عليه ايضا
كلامه في حاشية الشرح واما ثانيا فلان حمل اشكال ودفع الاشكال على المعنى المذكور
بعيد ايضا اذ المتبادر عند اطلاق مثل هذا الكلام انه لا يندفع الاشكال لا انه
يندفع الجواب يحتاج فيه الى نوع تامل كيف وجوابه على طرف التمام وهو انه
منع اولا كون التكذيب راجعا الى المشهود به مطلقا بحسب نفس الامر ولا بحسب
الاعتقاد واسنده بالسند المذكور ثم سلم رجوعه الى المشهود به لكن
لا بحسب الواقع بل بحسب زعمهم الفاسد وكون المستدل ادعى رجوعه اليه في الواقع
في اعتقادهم لا يقتضي عدم المنع والتسليم عليه بهذا الاعتبار اذ كثيرا ما يمنعون
ما هو اعم من المدعى الذي ادعاه المستدل على سبيل المبالغة ثم يسلمه ويمنع ما هو

ما هو الاخص منه مما هو المتبادر من المقام وهذا الطريق شريف تشبعه ينبغي على ان
المستدل لما لم يصرح بقيد في الواقع فيمكن حمل كلامه على المعنى العام كما هو الظاهر
من العبارة ولو قال اريد هذا المعنى الاخص فح نورد هذا المنع ايضا على
المقدمة الاولى ونزيد سندا آخر في التفصيل انه ان اراد انه لازم المستدل بكون الكذب
راجعا الى المشهود به انه راجع اليه في الجملة كما هو الظاهر فهو الجواب الثالث على ما قرره
الشارح وصرح به في الشرح انه تسليم هذه المقدمة ومنع صحة دلالته على الوجه وان خص بكونه
في الواقع فهو انه كلام المستدل في بيان ان الكذب في الواقع سبب انتفاء
الاعتقاد فهو الجواب الثاني المانع للمقدمة الاولى اصلا كما في الاولين وبهذا
مراد من قال ان الجواب الصحيح منع كون التكذيب راجعا الى قولهم انك
لرسول الله والوجوه الثلاثة لسان السند على ما نقله في الشرح وبما
ذكرنا ظهر صحة هذا الكلام ولم يتوجه عليه ما ذكره رح عليه في الشرح فتامل واما
ثانيا فلان المتبادر من كلامه ان هذا الاشكال انما يتوجه على توجيه الشرح الثالث حيث
صرح بان المذكور لم يتوجه على توجيه هذا الشرح وليس كذلك اذ عندنا انه التوجيه
الثالث مردود ولكن لا يمكن حمل الكلام عليه على ما صرح به في الشرح الكبير الا ان يقال
مقصوده ليس منع الاشكال على الثالث بل انه يدفع الاشكال بهذا التقرير وان لم يذكر
الشارح ثم اقول في الجواب عن الاستدلال المذكور فايده ان المتبادر من هذا الخبر
افادة لازم فائدة الخبر لا افادة فائدة الخبر لان النبي عليه السلام عالم برسالته منهم فالمقصود
اعلامه عليه السلام كونهم عالمين برسالته مصدقين له حتى يحفظوا اولادهم
واموالهم والظاهر ان التكذيب متعلق بما هو المتبادر بالافادة في الخبر فالتكذيب
في الآية راجع الى ما هو مقصوده بالخبر وهو انهم اعتقدوه ومن المعلوم عدم
مطابقة هذا الخبر للواقع ولا يذهب عليك ان هذا الجواب احسن والطف من

من المذكورات واما ما قيل ان اللازم من الآية كون كذب المتكلم عدم مطابقة
الخبر لاعتقاده لا كذب الخبر والكلام فيه فظاهر البطلان لان كذب المتكلم
انما هو باعتبار كذب كلامه وكذب الكلام والمتكلم متلازمان بل ما لهما احد قوله
والظاهر انه آه اقول الظاهر من كلام الشارح قيد قوله مع الاعتقاد بانه مطابق يدل على انه
لم يجعل الظرف لغوا متعلقا بالمطابقة واما انه جعله حالا من المطابقة فيفهم من كلامه
بل يجوز ان يجعله حالا من ضمير مطابقته الراجع الى الخبر وح اندفع الاشكال المذكور
واما حديث اختلاف الراجع والمرجع فيمكن توجيهه بان المرجع في الصورتين
ليس الا الاعتقاد والتقييد في الموضعين انما هو بعد الارجاع وارادة واراده
ما يراد من المرجع فيهما مع انه لا يلزم مخالفة المرجع والمرجوع اليه نعم يلزم التقدير
في الكلام ويدل عليه كونه في الموضعين فلا مناقشة فيه قوله فلا يبعد
ان يرجع ضمير مطابقته الى الموصول مراده ان فاعل المطابقة هو الخبر محذوف
معهود والضمير مفعوله وقوله مع الاعتقاد ظرف لغو للمطابقة ويكون
مدخولها بمنزلة المفعول معه لا المفعول له حتى يكون مع الاعتقاد
بمعنى قولهم للاعتقاد او مطابقة الاعتقاد ومثل هذا جائز في جميع افعال
اللازمة والمتعدية في باب المفاعلة وغيره مثلا يقال ذاهب زيد عمرو
وقاتل زيد عمرو مع بكر وضارب زيد عمرو مع بكر ولا يقتضي ذلك
كون هذه الافعال متعدية او غيره الكلام الا ان يخص بكونه بهذا
الخبر وقس عليه حال الكذب ثم اقول يمكن ان يرجع ضمير مطابقته الى الواقع

على ان يكون فاعلا للمصدر و يحمل مع الاعتقاد مفعولا به للمطابقة بمعنى الاعتقاد
وارد فالاعتقاد اعتقاد المخبر في خبره او من حيث انه مخبر ثم ينطبق الكلام
على الصدق في مذهب الجاحظ انطباقا ظاهرا و اما انطباق الكلام على الكذب
في مذهبه فيحتاج الى مزيد تامل و بيانه ان مطابقة الواقع للاعتقاد المخبر في خبره مرجع
الى مطابقة الواقع للاعتقاد و للخبر فانتفى اما وارد على الكل حيث لا كل
او نفي الكل و احد على كل ما نصه المحشي و للمتكلف ان يحمل كلام المحشي على هذا الاعتبار وجهنا
به اولا و لهذا لم يذكره في توجيه لفظ الخبر بان جعله فاعلا للمصدر دفعه فانه
لان صدق الخبر عبارة عن مطابقة الاعتقاد للواقع دون العكس انتهت
على انه على التوجيهات المذكورة لا يحتاج في بيان العموم و الخصوص بين
مذهب الجاحظ و بين مذهب النظام و الجمهور الى ما سيذكره الشارح من
دعوى توافق الواقع و الاعتقاد مع انه سيرد عليه الكلام قوله و انت اه
فان قيل فيه بحث اما اولا فلان المدعي بديهي و ما ذكره تنبيه لا دليل حتى ينبئ فيه
عن شبهة المصادرة و اما ثانيا فلان الشارح ادعى البداهة في توا
في توافق الواقع و الاعتقاد و هو فلا يتوقف على ملاحظة استلزام
المذكور و اما ثالثا فلان التوافق يظهر بملاحظة استلزام المطابقة
لمطابقة الواقع و الاعتقاد ان المطابقة بين الواقع و الاعتقاد
و المدعى استلزام اعتقاد المطابقة لمطابقة الخبر مع الاعتقاد فاين
احدهما من الاخر قلنا الجواب عن الاول كون المدعى بديهيا
على تقدير التسليم حتى يكون ما ذكره تنبيها عليه بعيد الا انه
المنبه اجلى و اظهر عند العقل مما جعله منبها له و ما نحن فيه

له بالعكس على ما لا يخفى و عن الثاني ان ادعاء الشارح البداهة لا يمنع توقفه
على ملاحظة الاستلزام في الواقع بل ان ثبت كونه موقوفا على الملاحظة
المذكورة فينبغي تاويل كلام الشارح بانه اراد بالبداهة معنى الوجوب مثلا وان
منع الاستلزام المذكور كان رجوعا الى البحث الثالث و عن الثالث
ان المدعى توافق الواقع و الاعتقاد حين مطابقة الواقع مع اعتقاد المطابقة
و اثباته موقوف على ملاحظة ان اعتقاد المطابقة يستلزم لمطابقة الخبر
الاعتقاد حتى يثبت كون الخبر مطابقا للاعتقاد و قد فرض مطابقته للواقع
فيلزم موافقة الواقع و الاعتقاد ضرورة استلزام موافقة امر لشيئين
موافقتهما و اما ما ذكره من المصادرة فغير صحيح فكيف يتوقف عليه المدعى
مع تحقق صدقه و ذلك لان اعتقاد المطابقة في الكواذب يتحقق مع انه
لا يمكن فيها مطابقة الخبر للواقع قوله بحيث اه اراد بالمفهوم المراد من
اللفظ ان كان ما صدق عليه العنوان او نفس العنوان او ينطبق الزيف
على جميع القضايا على جميع المذاهب قوله و استفاده الخ طلبا اياها من
الخبر قيد في الخبر متعلق بحسب المعنى بالجمع و المتقدم الاعتبار لا لتحقق معنى الالزام بين
فائدة الخبر و لازمها بحيث يندفع عنه الشكوك الموردة في هذا المقام
و ذلك بحمل العلم على مطلق التصور في الجملة و المراد التصور الحاصل
في نفس المخبر من حيث انه خبر من يوثق باخباره و في المعلوم ان التصور
اذا حصل بجزء واحد من حيث انه اخبر به فقد حصل العلم بان

يصدق له لان العلم الحاصل من نفس الخبر انما يحصل من حيث ان الخبر مصدق
وهو لم يصدق ما لم يكن مطابقا في الاغلب وليس اذا حصل العلم والتصور
بان المخبر عالم بالخبر من نفس الخبر فقد حصل العلم بالخبر وذلك ظاهر وقد جمع
ما يستدل به في اثباته ولا حاجة الى ما ذكره من التعسفات وهذا تحقيق ما ذكره
المحقق الشريف في هذا الموضع في شرح المفتاح قوله لان عدم كونهم آه وذلك
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص اقول فيه بحث لانه يتعارف في العرف
انهم يقولون فلان ليس من اهل العلم والتميز ولم يريدوا سلب العلم مطلقا
مطلقا عنه بل ما سلب العلم الكامل الذي يترتب عليه العمل او سلب ما هو
ثمرة العلم وفائدته وهو العمل بمقتضاه وعلى السعد رس فالملازمة ممنوعة
والجواب انه لا شك ان نفي العلم الصورتين على سبيل المجاز وكان خلاف
الظاهر ودعوى ضرورة اللفظ حقيقة عرفية بعد غير مسموع والمقصود
هنا في التنزيل ليس الا تصحيح هذا الكلام لتسامح التناقض بحسب
الظاهر وكون دفعه ممكن المجاز اللغوي لا يلائم الكلام دفعه بوجه آخر كالتنزيل
الذي هو مجاز في الاسناد قوله وهذا غاية المذمة آه اقول فيه ايضا بحث لان
انتفاء النصيب مطلقا في الآخرة وسع جمع حظوظهم بذلك الفعل وان كان
مذموما في الواقع لكنه ليس مذموما في اعتقادهم بل الظاهر ان عندهم ترك
حظوظ الدنيوي اشد مذمومية من ترك نعيم الآخرة فلهذا تركوا
الآخرة واختاروا الاول والجواب ان هذا بعيد بل الظاهر حالهم
انهم علموا ان الآخرة خير من الدنيا لكنهم اختاروا الدنيا عليها عنادا
ولجاجا او من حيث انهم مغلوبون في ايدي الشيطان والنفس الامارة

الامارة مقهورون تحت قدرتهما قوله ومن جعل آه وهو المحقق الشريف قدس سره اقول
ليس مراده تفسير الآية على مقتضى التنزيل المذكور بل لعله تفسير آخر للآية كما
هو على التنزيل وبيان ذلك ان المعجزة فعل الله تعالى وقع على يد صورة وليس
مقدورا كسائر الافعال الاختيارية فلما تأثير قدرة العبد لا اثبات المعجزة عن
سائر الافعال العبد بخلاف ما ذكر من الوجه الباقي عليه فانه جار في جميع الافعال
وليس له اختصاص الرمي بالمذكور فهذا مردود وبهذا الوجه هو الذي يرد عليه
واما ما اورد عليه من قطع النظر عما اجاب به عنه سوء محله انه يحتمل ان
يكون غرض القائل بيان الحاصل بعد التنزيل مع ما اورده ولكن نفي
ما اورده عليه المحقق على ما نقلنا واعلم ان الوجهين المنقولين ذكرهما
قدس سره الشريف في حاشية الشرح وقد ارتضى احدهما وزيف الآخر وذكرهما على
اسلوب واحد فلا يجد حسن دعوى ظهور كون احدهما تفسيرا آخر
وعدم تجويز كون الآخر تفسيرا آخر وايضا لا يحسن توجيه احدهما بتجويز
كونه بيانا لحاصل المعنى بعد التنزيل دون الآخر كما نقله المحشي قوله واما
اذا اريد وقوع النسبة آه اقول فيه قال لا حاجة الى ذكر التردد فيه لان
يقول بعد حمل الحكم على الوقوع واللاوقوع فالمراد من الخلو الذهن عنه
عدم ادراكه اياه على ما ذكر المحشي آنفا حيث قال ومعنى خلوه عنه
عدم ادراكه اياه فاذا حمل الكلام على ما هو معناه المتبادر استغنى
عن قيد التردد فيه نعم انما احتاج اليه بعد صرفه عن الظاهر وارتكاب

التخصيص مع نقول ما ابعث على ذكر القيد حتى يحتاج لتوجيهه الى التخصيص المذكور
وصرف الكلام عن الظاهر لا يبعث لعدم الحاجة المذكور الى القيد المذكور سوى هذا
والاصوب ان يقال لا حاجة الى ذكر التردد والقول بالتخصيص المذكور لانه لو
ابقي الخلو على معناه الظاهر هو عدم ادراك الذهن اياه مطلقا صار الحكم المذكور
وهو الخلو عن المؤكد مختصا بما اذا لم يتصور الحكم اصلا لا على وجه التصور ولا على وجه
التردد ولا على وجه التردد البحث الجاري في الامرين مع ان في صورة الحكم و
التردد تجرد الكلام عن المؤكد سواء كان تصورا او مجهولا مختصا قوله
حيث قالوا استحسن التاكيد في مقام التردد سواء وجد هذا الشرط او لا لاجل
ان المستفاد مما نقل هنا المورد منهم ان التردد عندهم في هذا المقام اعم من
صورة الشك ومن صورة الظن بخلاف الحكم فيكون المراد بالحكم ما لم
لم يتناول الظن و [illegible] يكون وجوب التاكيد مشروطا بجزم المخاطب
بخلاف الحكم وهو المراد بالانكار ركنه غير مسلم على ما ذكره في ان ازديادا
التاكيد بحسب زيادة الانكار بناء على ما هو المشهور من عدم اختلاف مراتب
الجزم شدة وضعفا غير مسلم لما ذكره انه في تغير التردد حيث قال ان
بان حضر في ذهنه طرفا الحكم وتحير في ان الحكم هنا وقوع النسبة او لا
اولا وقوعها قوله ولو جعل متعلقا بقوله قال الله وكذا بقوله
حكاية على ما ذكر في حاشية الشرح لم يحتج الى هذا العذر واقول فيه ان كلمة
اذ اما متعلق بقال الله او بالحكاية وعلى التقديرين يلزم مقارنة
المرة

المرة الاولى للتكذيب الى تكذيب الثلاثة اذ الحكاية مقارنة للقول بالضرورة
فيلزم مقارنة القول للتكذيب في المرة الاول فيلزم مقارنتهما لا محالة فيلزم المحذور
المهروب عنه فتامل قوله باعتباره اي بان يجعل المراد في المرة الاولى
ما هو سابق على المرة الثانية بلا واسطة لا ما هو الاولى حقيقة فيكون
المراد بالثانية ما هو بعدها و [illegible] المرة الثالثة حقيقة وذلك بان التكذيب
في تلك الطائفة بالنسبة الى رسل عيسى ع ثلث مراة اولها تكذيب الاثنين
وثانيها تكذيب الثلاثة قبل قولهم انا اليكم مرسلون والدليل على ان الثلاثة
بعد تكذيبهم الاثنين وقبل قولهم انا اليكم مرسلون قد كذبوا انهم لو لم يكونوا
لم يكذبوا لما كان للتاكيد وجه وثالثها تكذيبهم بعد هذا القول قبل
قولهم انا اليكم لمرسلون قوله واسناد التكذيب اه اشارة
الى جواب آخر لا يخفى توجيهه وهذه هي الكلمات الدائرة على السنة
الاعلام في هذا المقام اقول ولا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف اما اولا
فلان تقدير تكذيب آخر منهم للثلاثة بعد تكذيب الاثنين وقبل قولهم انا
اليكم مرسلون لا يدل عليه نظم الآية ولا يفهم اصلا واما ثانيا فلان الحق
انهم قد انكروا هذا الحكم قبل ولم يختلف الحكم وان اختلف القائل
حيث كان اثنين فصاروا اشد التاكيد متعلق بالحكم ولا تعلق له بالقائل
القائل واما ثالثا فلان قوله واسناد التكذيب على ما يدل عليه النظم تتمة
لهذا الكلام لا انه اشارة الى كلام آخر والاقرب ان يقال ان كلامه

لو جعلت المرتان ظرفا للتكذيب استقام ايضا باعتبار ان تجعل بالعدد منه
المرة الثانية من التكذيب المتعلق بالثالث مرة اولى من ذلك التكذيب المتعلق بالثلاثة
يعني تجعل الظرفان معا ظرفا للفعل الواحد وذلك بان يعطف المرة الثانية
على الاولى ثم تجعلا معا ظرفا للتكذيب المتعلق بالثلاثة وهذا خلاف ما اذا علق
الفعل احدهما ثم عطف عليه الآخر وعلق الفعل به ايضا اذ حينئذ يتعدد فعل آخر
يتعلق بالظرف الآخر فيلزم ان يكون تكذيب الثلاثة في المرة الاولى
وتكذيب الثلاثة في المرة الثانية اما اذا جعل كلاهما ظرفا لفعل واحد صارا
معا تكذيب الثلاثة مجموع المرة الاولى والثانية ولا اعتبار فيه الوجه
الاخير الذي ذكره بقوله ولو اطلق آه يحتمل وجهين احدهما ان يراد باسناد
الفعل الى الجماعة اسناده الى الجنس المشتمل على تلك الجماعة ولو باعتبار
واحد من هذا الجنس كما يقال بنو تميم قتلوا فلانا مع ان القاتل واحد منهم
وهذا الثاني على سبيل المجاز اللغوي في لفظ الجمع او العقلي في الاسناد
الى الجماعة وثانيهما ان عند تعلق كل واحد من الظرفين بالتكذيب
لا يلاحظ اسناد الفعل الى الجماعة بل الى الجماعة منهم ثم بعد تعلقهما قصد
معنى الجماعة واسند اصل الفعل اليهم بلا اعتبار الظرف معه كانه قيل
من ارسل عيسى ع بكذبه المرة الاولى والمرة الثانية والثالثة تكونوا
يكذبون في الجملة قوله لان عمل آه قلت لا يبعد ان يقال يتعدد كلمة ان
مثل الفعل تعمل الفعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية قوله وقد
يلزم ذلك الاستلزام ويحتمل قوله فيستشرف كان هذا الكلام
استفاد من كلام المحقق الشريف في حاشيته على هذا الموضع حيث قال
لم يرد بذلك ان المخاطب بواسطة الملوح صار مستشرفا ومترددا

ومترددا اذ الامكان التأكيد في اخراج الكلام على مقتضى الظ بل اريد ان
الملوح من شانه ان يجعله مترددا طالبا واما انه صار كذا ام لا فغير
منظور اليه فمعنى قوله صار المقام مقام ان يتردد المخاطب فيه قوله ان النفس
اليقظى والفهم المسارع يكاد يتردد فيه اشارة الى هذا المعنى انتهى اقول
هذا هو المذكور في نسخ الحاشية في هذا الموضع ودلالة كلامه على انه لم يحصل الاستشراف
الاستشراف بالفعل ظ لكن ليس مقصوده ان الاستشراف ملزوم للتردد
ام لا بل المقصود الاصلي منه بيان ان التردد ليس ينبغي ان يحصل بالفعل
ذا الامكان اخراجا على مقتضى الظ واسنده بكلام الله الا انه ادرج فيه كون
الاستشراف الظ ليس بالفعل ولعل الفائدة فيه انه لو جعل بالفعل
فلا يطرد في جميع الصور كقوله تع ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون اذ
المراد من الاستشراف النظر الى الخبر الا التفات اليه على ما صرح به الشارح
وفي هذه الصورة لا يحصل النظر الى مضمون انهم مغرقون بالفعل اصلا
فلهذا جعلهما اي الاستشراف اعم بالقوة بمعنى الامكان الذاتي المجامع
للفعل ايضا اذ قد يحصل النظر في بعض الامثلة وقد سمع عنه انه التزام
الاستلزام المذكور رد المحشي جعل الاستشراف بالفعل والتردد بالقوة
بالمعنى الذي لا يجامع الفعل وقد اشكل امر هذا المثال وكلام الشيخ الشارح
حيث قال هذا الكلام يلوح بالخبر مع ما سبق من قوله تع واصنع الفلك ناظر
الى هذا حيث قد اشار الآية الاولى فيه حتى يحصل التلويح

والنظر بالفعل وكلامه في هذا الشرح حيث ترك القيمة ناظر الى ما ذكره ش وايضا
الجواب بالتزام الاستلزام المذكور على ما في بعض الحواشي فليس بشيء لان الاستشراف
بمعنى النظر الى الخير على ما عرفت والنظر في الحملة الخبرية لا يستلزم التصديق بها ولا
التردد فيها بل قد يكون تصور انجاء مجردا عن الامرين على ما عرفت فتامل فيه قوله
ان حملت المشاهدة على المشاهدة العقلية اى اليقين دون الحسية لعدم تناولها
لغير الحسيات اى المراد ح قد لا يكون محسوسا اصلا لكن حمل العقلية اعم من
اليقين يتناول الظن والتقليد وغيرهما اذ الارتداع عام في الكل وقد
ثبت في جعل الدليل عبارة عن التعقل اذ الدليل عبارة عن القضايا
اوبق ان هذه اشارة الى ان المعلوم بالذات والمترتب فقد حصل له اوا
هو هو العلوم دون المعلوم على ما ذهب اليه المتأخرون في تعليقها و
تمام تحقيق ذلك يطلب في تعليقاتنا على حواشي التجريد والمطالع قوله
ويمكن دفعه آه بيانه انه اذا قيل زيد معه مال انه معه يلمع الى ما
يتبادر منه في الوقت ان وجود المال منه التجارة فيه يكفي للتلويح المذكور
في بعض هذه العبارة على تعلق الفعل ان وجود الدليل في نفس الامر مع
التامل فيه يكفي في الارتداع وليس كذلك بل لا بد مع ذلك هو معلومية
واشار الى ان الدليل كما كان بعد المعلومية مستلزما للعلم كان الوجود
الدليل مع التامل فيه مستلزم للارتداع نعم لولا ترتب الجواز على
الوجود مع التامل لم يلزم منه صحة الكلام ودلالة مثل هذه العبارة

العبارة على الكفاية بهذا المعنى ملزم بل انما يدل على استلزام المجموع بل
على استلزام الجزء الاخير المقصد بكلمة الشرط له اول والصواب ان
يقال في دفع القيل ان مجرد وجود الدليل في نفس الامر حيث اذا تامل
فيه ارتدع عن المكابرة لا يكفي في ترك التاكيد والا يمكن ترك التاكيد في جميع
الصور اذ ما من شيء الا وحقق له الا وله دليل على ان ما يشمل المنكر فيه ارتدع
عن المكابرة بل لا بد ان يكون معلوما له ايضا قوله وانما يمكن اه اى الدفع
على ما ذكره في حاشية الشرح ان العبارة الى تعينها مثل هذه الموضع المنفصلة
فلما عدل عنها الى قوله منه ومنه فلا بد له من نكتة والاشعار بعدم الانحصار
اللازم من الانفصال على ما هو الظاهر المتبادر يصلح نكتة فلم لا يحمل عليه فالمنع
باق بحاله وكان الشكل بهذا اول لعل المراد بافادة هذه العبارة
عدم الانحصار على سبيل القطع بل المراد انه يمكن ان يدل بالعدول
عن العبارة الى تعينها في مقام التقسيم المقصد للحصر على هذه العبارة
على ان القائل لا يقصد افادة الحصر بل يريد افادة عدم الحصر والحاصل
ان العدول المذكور يصلح ان يدل على عدم ارادة الحصر للتوقف فيه
ويصلح ان يدل على ارادة عدم الحصر اذا ضم اليه بعد التامل مثل
ان احدا لو التوقف في الانحصار وعدمه كان دالا على ارادة عدم
الحصر ومثل ذلك كثير فيما بينهم مثل ان يقال ان الحملة الاسمية لا يدل
على الدوام بل العدول عنها في مقام كان الاصل الفعلية يدل

على الانحصار بناء على ان الفعلية يدل على خصوص الزمان والاسمية لا يدل
على الزمان اصلا فاذا عدل عنها فهم المخاطب ان المتكلم اراد الدوام مع انه
يحتمل منها انه اراد انه يريد عدم الدلالة على خصوصية الزمان ولا على الدوام
ايضا وذلك لما فيه احتمال العوف والجهل او خفاء الحال عن المتكلم بعيد جدا
نحمل عليه قوله وانت خبير بان المخاطب عارفا بحال العامل وهذا يفهمانه
كان يكون الاول صاحب الفعل فهو على انه على تقدير انتفاء القيدين معا كان
كلامه حقيقة ايضا وان ذكر القيدين مع جهة ان العادة جارية على ان صدور
مثل هذا الكلام عن المعتزلي انما يكون بالنسبة للغير لا يعرف حاله وهو
يخفيها منه والاعلام بتباح للشيء منهما والمجيء بوصف نفي الاول ولم يوصف
لنفي الثاني والترجح في احوالهم وان احتمل كون الكلام حقيقة لكنه
لا يتعين ذلك فلا حاصل جعل المثال صريحا فيما مثل به حتى بالتقييد ولو
قيل على تقدير انتفاء القيدين معا وذلك بان يكون المخاطب عارفا بحال ا
المتكلم والمتكلم لا يخفي حاله منه بل يظهر حاله كان المتكلم نا جعله منه
عدم اراده الظاهر ويتعين كونه ليس حقيقة ولا فائدة في التنزل
الذي ذكره لكان اول واوضح كلامه في الكشاف لم يدل على ان المخاطب
اذا علم المتكلم بعض ما اخره لم يكن حقيقة قطعا وما نحن فيه
كك منه هذا القبيل لان المخاطب اذا كان عارفا بحال المعتزلي
كان عارفا بانه يعتقد بتعتقد نقيضه هذه الخبر فيس كلامه
نوع تدافع ويمكن دفع الاول بان في صورة الخفاء اظهار حاله

اظهار حاله لم يكن حقيقة قطعا لكن عند عدم اخفاء حاله لم يتعين عدم
كونه حقيقة اذ في صورة الاظهار بحسب الوسع وفي صورة
عدم الاخفاء والاظهار لا بحسب الوسع الكلام الا ان يتبع الافراد والعموم
في اخفاء حاله عدم اظهار حاله وفي عدا انتفاء القيدين لم يكن حقيقة
قطعا نعم لو قيل بكفي احد القيدين لكان ينبغي ان يقول بدل الواو
كلمة او لتكون اشارة الى صورتين في ما قوله على الاول لا يكون
حقيقة لمكان الوسع الصارفة اقول فيه بحث اذ مجرد علم المخاطب بعلم المتكلم
بذلك لا يكون علامة صارفة عن ارادة الظاهر انما يكون ذلك اذا كان
علم المخاطب ان المتكلم على علمه اذ على تقدير علم المخاطب بعلم المتكلم انه لم يعلم
يجوز ان يكون المخاطب غير عارف بحاله بل يخفيها منه لكيف يتصور نصب
الوسع منه على عدم ارادة الظاهر وحمل كلامه على انه لا يتعين كونه
حقيقة لجواز امكان الوسع مع التكلف بعيد عن السوق كما لا يخفى قوله
لجواز ان يرفع الخشبة في قوله استوى الماء والخشبة على العطف
على الفاعل اقول يمكن ان يقال المراد ان الفعل لا يسند الى المفعول معه
بان اقيم مقام الفاعل حتى يكون الاسناد مجازا او اسنادا الى غير ما هو له
واذا رفع الخشبة بالعطف على الفاعل لم يكن ذلك اسنادا الى غير ما هو
له ولا مجازا والمراد بالاسناد الى غير ما هو له ان يسند الى معنى ما هو له هذا
واراد بقوله باقيا على معناه ان المسند مثلا اذا كان باقيا على معناه
من حيث انه يفعل معه لم يسند الى الفعل والمصاحبة وان لم

وان لم يكن معنى الحسنة من حيث هي لكنها مستفادة منها من حيث انها وقعت
معمولا معه في الكلام ادنى تأمل والوجه من جهة الجواب والذي ذكره
بما قاله لعوله بدين اننا نقول هذا الجواب بعد اختيار الشق الاول لانه يحقق
حالة اذا لم يبق احد المعنى المستفاد قبل الاسناد وصار الحاصل انا
سلمنا ان المفعول به كالمفعول معه في انه اذا اسند اليه الفعل لم يبق
على حالة الا انه لم يبق المفعول به مفعولا به اصطلاحا لكن فرق بينهما وهو ان
المفعول اذا اسند اليه الفعل يبقى ما هو معناه والمراد منه وهو وقوع
الفعل عليه ولا كذلك المفعول معه اذ لا يبقى معنى المصاحبة فيه الجواب
الثاني اختيار الشق الاول ومنع كون المفعول به كالمفعول معه في انه
اذا اسند اليه الفعل لم يبق على حالة وانما خرج عن كونه مفعولا به في الاصطلاح
في الاصطلاح فما ذكره بعض الحواشي من انه لا فرق بين الجوابين بل عند
التأمل يظهر اتحادهما مبني على قلة التأمل فتأمل قوله فانه عند الاسناد اليه
يبقى عليه على معناه وهو ما وقع عليه فعل الفاعل اقول فيه بحث لانا اذا
قلنا ضُرِب زيد على صيغة المجهول فنقول لنا ضرب يستلزم الضرب الذي
هو مصدر المبني للمفعول وحاله كون زيد مضروبا وهي ان كون الشيء
ضاربا فالحاصل ان الفاعل مسندا اليه لا واقع عليه فكذا كون الشيء مضروبا
بالمفعول مسندا اليه وواقع عليه نعم كون الشيء ضاربا مسند الى الفاعل
واقع على المفعول فلا يصح الا عند اسناد الفعل وهو الفعل المجهول
اليه يبقى على معناه الكلي الا ان يرد ان عند اسناد الفعل يبقى ما هو
ما كان معناه المعنى ويلازمه فان اسناد المضروبية الى زيد لازم لاسناد
الضاربية

الضاربية عليه ونهو اختلاف المفعول معه كما لا يخفى ويمكن ان يقال مضروبية زيد
صفة اقوى مغايرة بالذات للضرب الذي هو قائم بالفاعل بل الذي يقتضيه
النظر الدقيق ان الموجود ههنا ليس الا الضرب القائم بالفاعل الا انه ان
اعتبر نسبته الى المفعول على ان يكون واقعا عليه حصل منه وصفه بالوصف
يعبر عنه بكون زيد مضروبا واذا اعتبر نسبته الى الفاعل صار صفة لصفة
اخرى وهو كونه ضاربا والموجود الحقيقي في الصورتين ليس الا الضرب القائم بالفاعل
بالفاعل فقولنا ضرب زيد معناه ليس سوى ما كان اولا قبل قولنا ضرب عمرو زيدا
ومضروبية زيد ليس سوى ضرب عمرو له ولا تغيير في المعنى وعند هذا ظهر ان ما ذهب
اليه الشيخ ابن الحاجب حيث ادرج مفعول ما لم يسم فاعله في الفاعل
وافرده بما سواه كان صوابا وظهر ايضا ان مختار سوى الفاعل
عند على جهة ما قام به لا غبار عليه لانك قد عرفت ان ليس هنا حقيقة منهما
سوى الضرب القائم بالفاعل وليس قائما بعمرو واما اذا قيل ان الضرب بمعنى ا
المضروبية صفة حقيقية قائمة بالمعنول كالضاربية القائمة بالفاعل فافراده بما
وادراجه في الفاعل بالقيد المذكور كلاهما تعسف وكان النزاع
المشهور بين صاحب الكشاف وابن الحاجب في ان المفعول ما لم يسم فاعله
داخل في الفاعل ام لا مبني على اختلاف النظرين بل المضروبية صفة
اولى حقيقية قائمة بالمفعول اذ ليس ههنا سوى الضرب القائم بالفاعل
اعتبر بالوصف صفة للمفعول وعبر عنه بالمفعولية المضروبية وكون

[illegible]

ذكون الثاني مفرد بالفاعل وكان ولا و حقيقها ظهر ان تعريف المفعول به بما
وقع عليه فعل الفاعل لم يتناول مفعول ما لم يسم فاعله على الرأي الاول وهو ان المفعول به
المفرد به حقيقة قائمة بالمفعول لانه في قولنا ضرب زيد لم يقع ضرب فعل
عمرو على زيد بل اسند اليه فعل المفعول وهو المفرد به اليه فلم يكن داخلا
في المفعول به بل كان خارجا عنه بعد العقد على ما هو جوابه لم يكون داخلا
وهو على هذا الرأي ينبغي ان يكون داخلا في الفاعل وعلى الرأي الثاني وهو ان ليس
ههنا الا الضرب الذي هو فعل الواقع على المفعول وحل المفعول به
اذ يصح ضرب زيد على هذا المعنى سوى الضرب القائم بالفاعل الواقع
على زيد يصدق عليه تعريف المفعول به لو لم يخرج بعد المنصوب على ان يحمل
كلما في تعريف المفعول به عبارة عن الاسم المنصوب … جعله في عداد
المنصوبات وما ذكر ظهر انه من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله من تعريف
المفعول به بالقيد المذكور واوضح تعريف الفاعل ايضا بقيد
على جهة قيامه به بعد خلط احد الرأيين بالآخر قوله وهي ان المذكور سابقا
الفاعل والمفعول مطلق آه تفسير كلامه بانه جعل قيد في المبني للفاعل وقيد
في المبني للمفعول قيد الفاعل والمفعول نظرا الى ظاهر عبارة الشرح حيث
قال يعني غير الفاعل في المبني للفاعل وغير المفعول في المبني للمفعول الا ان الظاهر
ان يحمل قيد الاستثناء ثم لا يخفى ان القيد المذكور كما يمكن بعد بيان
مرجع الضمير بالوجه المذكور كذا على ارجاع الضمير الى ذلك
القيد بتلك الوجه اذ تلك الوجه مقدمة على ذلك الى ارجاع
في كلام المتن ففائدة الاطناب هو التفصيل بعد الاجمال والقول
انتهت

قوله بل انما يراد آه اللام للعهد اي التانيث لا دا اصطلاحي آه و قوله العالم حقيقة آه اي حقيقة
معنى … لا اسناد و اصله معناه آه
حقيقة ذلك الا انه مجاز … اي الكلمة
اي المعرفة به اي حرف … ذكر آه معمول … في اعتقاد …
آه … اي المفعول … آه المشهور بعد العلم المتعلق بالوصف آه
فلان … آه الظاهر ان اللام زائدة … الفعل في
معنى المفعول كما … السكوت في معرض البيان … لانه …
في كونه … الفاعل … الجنس … آه … الماء آه اي
المقصد … الاضافة بحيث يكون المضاف اليه خارجا عنه و الاولى ههنا انه على
الاول لا يصح … بخلاف الثاني … في كون المضاف آه
واما لو … موصوفها به بناء على انها آلة للاعتبار كوصف السكين بالقطع
فيكون مجازا في النسبة او بناء على ان يراد بالاعتبار معنى التسبب فيكون
مجازا في … موردة ههنا على البناء للمفعول آه يعني المصدر … لانه
من فصل الفعل … المجرات آه فانه … فراد
حاله وكل صار الجمع من حيث اشتماله على ذلك الفرد حسنا وهو ما …
ذلك الفرد و … فان دلائل الاعجاز … في بيان ان
المعاني انما … في اسرار البلاغة واورد … تفصيل المطلب
اي اورد دلائل الاعجاز الوان فحسب ان يكون اسرار البلاغة بعض
منها … اي الوان متعددة فان دلائل الاعجاز … فقيل
الاعجاز آه … بعض الابواب بعضها … فانه …

سنخ لنسخ الطبيب للمريض فانه روعي فيه ما هو المناسب للعباد في كل
وقت وذلك اما سبب قرره فانه يعرف دواعي العباد وغرائزهم عن
بعض الاشكال الى بعض كما ينسخ [illegible] على حسب تقتضيه حكمته الكاملة
الكاملة قال عز عرفنا الله بفتح العزائم والنظر في كلام المحشي سنخ
كونها للتقوية مستندا بجواز كونها للتعدية كما في التسمية لانسخ
ما ذكره رحمه الله تعالى [illegible] تحصل قوله المكنت عنه تغير القوله ضرب
عنه وحصل تركه [illegible] حاصل المعنى شطر الترتيل آه الذكر مفعول
اي بالذكر قوله اقتصر على الذكر حتى حتى ان كثر قوما
هذا عكس المتعارف وممكن ان يق عذره بناء على عذرا ولها هذا الخ
ادلها الى آخره ملايلم عكس المتعارف ووجه التكرار الخ
اول وجه التكرار ان الثاني وزاد اذ لم يتعين معناه المجاوزة
وبالنصى يعير كك اذ مل بعد الى النصي ليس كلمة عن متعلق با
بالنصي ويجوز بل تجاور الا ماد ذكره آه اول لفظ اللفظ آه اذ قوله
اي في لحملها المعلم انه عطف على قوله لما اسقط آه استعير [illegible]
ان طوى [illegible] اول [illegible] طعما [illegible] اول [illegible] على عبارة
وبعد ان [illegible] طعم با [illegible] آه كناية [illegible] قال
نامردمی نکنه ببین عیب هر کس نگفته ام هر بیت که لا ابر گوی که
غایت شد که [illegible] خفته [illegible] على ما لا [illegible] فان ذكر الله
انها تسم [illegible] الشكر [illegible] في ذلك [illegible] ذكر الله
الخ [illegible] الاركان والاركان او [illegible] [illegible]

١٧٥

[illegible]

في [illegible] الكتاب آه يصدق الاول على الثاني على الكلام على الاول دون الثاني
اي الثاني على الحمل بالمعنى الاخص [illegible] شرح الاحر آه الا قوله
[illegible] موضع في توسط الفاء او المحمود به وقد [illegible] آه وبها
متغايران في صوره الحمد على [illegible] زيد [illegible] مثلا [illegible] وهذا معنى
الجواب الاول آه يعني قيل في جواب السؤال الذي ذكره المحشي بعنوان
لا يتوقف بان المراد بالمعنى [illegible] الانبار والثاني [illegible] الجواب ان جواب
المحشي المعنى الانبار هذا او جواب هذا القائل ان معناه اي اللغوي
اي الاخبار والمعنى [illegible] جواب المحشي بالفعل وجوابه [illegible]
الا [illegible] معهما [illegible] واعم [illegible] الجواب ان معناه ان
امارة [illegible] بالنسبة [illegible] واذ معنى اطلاع اراه القول
او فعل وغير ذلك اقول [illegible] لان الا [illegible] ينبه اليه
لا معنى [illegible] لان الله تعالى لا يخفى عليه شي [illegible] بعض الدواعي
عطف [illegible]
واقتصار الكلام آه اي ذلك وهو ان العدول داع الى الدواعي [illegible]
بعض الدواعي والتصامه اليه وهو اقتصار المقام والتعذر بالاختلاف
وفيه ان الداعي [illegible] انما هو الامر [illegible] بالاستقلال و [illegible] مدخل للعدول
ولعله نظر الى هذا قال الكلي [illegible] الاصل في الجزاء الافراد آه يتوافق
الركنان [illegible] كان آه قال في الحامد [illegible] والمحمود جزء
ان كان [illegible] وان كان [illegible] فالمحمود جز كان [illegible] او يكون
كلاهما [illegible] والمحمود جز على [illegible] ويجوز ان يكون المحمود
[illegible] كان [illegible] ولا [illegible] آه قيل لان [illegible] المستعمل
بين [illegible] وهو [illegible] و ان احتمله العبارة اي كلام
ان يكون قيد الا [illegible] فانه بعيد [illegible] و [illegible] اي ما [illegible]

[illegible]

٨

لان الافكار

ذو بحر الاخوه آه في الواو بما افاده يفيد ما ذكره آه امر بالتاييد

الذى ذكره وارادة معنى الاجماع للمعانى جزء العلم واقع اذ حل قوله و

تواليها على انه على التدريج كما مر في كلام الحاشى فلو اريد مرجع الضمير العلم

لكان جزاء منه العلم اعني على التدريج وتواليها وهو ظ الفا فاقه

بان يكون محط الفائدة اى لا في التعلق والانشاء في كلام مقيد بقيد

على القيد او نحو اهاى يعني ان يقول به لان العائد الى المعطوف

والمعطوف عليه بالاو خودنه فوله يوم عسر اى على الكافرين فان معناه

عسر الامر على الكافرين وذلك اشارة الى دفع النفي وهو مبتدأ او خبره

يوم عسير او هو مبتدأه على المحمول آه وقد يطلق على الموضوع اهـ

لعل غاية العلة وانشاد آه اى كون الانعكاس زائدا على الخبر

احصر اه ان يسمى مع المنع والكذب للاتفاق على ان اصله

الافادة واحتمال الصدق والكذب انما هو في حقه حمله ثبوت الجزء

فهم ان ثبوت الشيء للشيء وان كان فرعا لثبوت المثبت له الا انه لا

لا موقوف على ثبوت الصفة منبع آه لكنه في الحقيقة آه لا يصح ان

وانما يصح اذا لم يكن في الحقيقة عطفا لا يرد على الاخبار لكنه في نفسه

وقد يقع الا موقع لكن هو كما في ان زيدا او ان كان غنيا الا انه

بخيل قوله وظاهره آه الاولى ان يرجع الضمير الى الذات

باعتبار الاولى لفظا فيكون معناه واعتبار البعدية الذات

بحسب الاطلاق وفائدة هذه الافادة يظهر بالنسبة الى مقابل هذا

العلم قوله واعتبار معنى التقدم لا يجمع جميع الكلم يجب ان

يحمل على هذا التقدير معنى التقدم كما في معالم هذا التقدير معنى

١٧٦

منه نفس التأنى التأنيه آه بيان للعكس التام الموصول فاما كونه

تكملة للمقصود ان في الكلام الفصيح المعتبر هو استعمال الفاعل وجود

الفصاحة في الاسم الا لكونه المعتبر وجود الفاعل واستعمال الفصاحة فصار

الاستعمال والوجود معكوسين واما كون العكس كليا فلان ذلك كان

معتبرا مطلقا كليا بخلاف حالة التنزل فانه ليس بساقط الاهم آه

ما جز لقوله نابتة ودخول الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط فيستقيم آه

الاولوية انما يدفع ان جموع المعطوف والمعطوف عليه كلام واحد على ما لظهر

في كلامه سابقا في الحشو فقط شرط الفصاحة آه فالموجود في الاول

فصاحة الكلمات والسور استعمال الفاعل وفي الثاني بالعكس منه

والعبرة واما الايراد آه او باعتبار المواد كما في اللوازم والوسائط

تكون عادة له آه انما قال عادة لان البكاء قد يقع لاجل السرور والفرح

وبكيته وعلمته آه وذكر الاسم ترشيح فيعلمان بلكنة الفصاحة

بمعنى العلم والقدرة وغيرهما ثم تكملة الكلام في الافادة آه اى لا فائدة

وكان انه يمكن جعل الكلم مذكورا آه والا فلو حمله على تقدير المضاف او

التجوز في النسبة الايقاعية او جعل الذكر مجازا عن الاداء من قبيل ذكر المقيد

وارادة المطلق او قراءة الذكر بالنصب وكان التوضيح ان اللام آه

او ان الاضافة بيانية فمعناه تعليل البيان الذي هو عليه بيان آه

بيانا للموقع آه تنزل الى ما ذكره من كان الوهم فيه ان الامر الداعي الى الاعتبار

خصوصية في الكلام الا يكون باعثا على ذلك الاعتبار اذا كان خافيا

واما ما لعل كونه في الاخراج على مقتضى الظاهر لعدم الكفاية الالحاظ

على خلاف مقتضى الظاهر اذا لوحظ زمانه كان زمانا خاصا ماضيا

يمكن ان يقال وجه اختصاصه في بين تلك الالفاظ ان الحال ماخوذ من حال يحول
بمعنى انقلب ولما كان في الامر الداعي الى الخطاب سمي بالحال اما بيان
الاعلاف فيه لكنا اذا عرض على المخاطب انكار الحكم واكدنا الكلام الحكم
لازال الانكار ثم يزيد المخاطب انكاره فيزيد الكلام التاكيد وهكذا
حتى يزول الانكار وبالجملة ظهر ظهر وموقع الاختلاف في الانكار
الذي هو الامر الداعي باعتبار الوصف والزيادة والرد
يسبح له اي ان قوله رجال بيان للفاعل المحذوف متعلق بفعل
محذوف على بناء المعلوم في بعض حاشيه الشرح اقول السبح بدلالة
بناء المجهول نبه عليه هذا ولا يخفى عليك انه يمكن التوجيه
على قراءة معروفا في الآية المذكورة على ما حمل عليه صاحب الكشاف
بان يكون المعنى مصاحبه كاينه معها اي مع الكلمة الاولى فاعرف
ذلك فريق بانه لعظة المعنى اه ولو قال ارادنا كشرط
معنى الشرطية لا يحتمل هذا التصريح الحاقه بالعدم اه فيه انه
لو كان الامر كذلك لا ضبط ضبط في الطلاق ويراد به زد التكاثر
لان هذا الاطلاق انما يصح اذا لم يكن يكون هناك شبهة و
اورده المحشي غيره وبناء الامر على طلب بوصف الشبهة كما لا يخفى
بزيادة الفعال اي قوله واراد الجواب عطف على قوله بزيادة
الفعال كعطف الرسل على الملائكة كما في المحشي اه هذا لا يكون به
بل لان قوله بل ذكرنا فيما سبق انه بمنزلة الاستثناء كما في كلام
الشارح اه قوله فيما بعد في تلك الاية حيث قال صح عليه بل قوله
في المساوات بل اه فلان العلة في اي صح
اذا كان في ظرا المستند اليه
على المسند

المسند اليه مسح الخ هذا النقض اه اما احتمال الكون شيئا مما علمنا الواقع
لا مادة ولا ناقصة فغير ملتفت مع انه يوصف بطلان الحصرين كما لا يخفى
عموم كليهما الخ في قوله ما عدى التعقيد المعنوي ما سوا ما في العلوم اه
في الفقه والعروض وغيرها وديباجة الكتاب الخ اه عطف على التبويب بعلاوه
ان يعطى لاحدهما اه الاول ان يترك اللام كما سبق قوله لازال الكاتبه اه
هذا تشبيه غريب حيث اعتبر اشتراك الطرفين في وجه الشبه بمعنى
كون احدهما متصفا بمعنى الآخر بعين لفظه وقد يشتمل في كلام صاحب
الكشاف حيث قال لان الضمير المنفصل متصل كاسم سيف وان كان
هو المعنى اه في نفس الامر والواقع الخ للعلم الخ ا اي الفعل الفعل بالفعل
بالملكة ومثل كما في المعنى الاول الخ وهو الفعل بالملكة بالمعنى الخ اه
بعدم الجار اي في قوله للاستعمال المتوسطة الخ قال الخ ا مراد في
العدم اه اداة اشارة الى احتمال كون الادراكات عبارة عن
المدركات وبالقوة في قوله في تفسيرها اي معرفة كل فرد الخ الا ان يراد به
الحصر مجاز بالعلم اذ لا خلاف في تعدد المعلوم انما يصح اه
يعني مثلا عموم ادراك الحيوان يدفعه على عموم ادراك الانسان
يتعلق بعموم ادراك الحيوان يعطيه متعلق بغيره وهو الباطل
في الجملة لا اه اي والخصوصه في حيثه الخصوصه او فرد الخ
الوجود المنتشر لا يحصر حادثه حصر كلها سقط به حصره
بسبب الادلة اي في الجملة لا الاستعمال فقط

اي دون الحال اذ لو اتصل بالحال يكون بعضه كاذبه وبعضه صادقه. فقط اي
دون الحال انما قيد به ليصدق قوله لم يكن الاخبار الا به فاحتمالا كاذبة
فانه لو اتصل النسبة الا استقباليه بالحال فان يكون النسبة فاحقة في الحال
الصدق في الاستقبال قوله كاذبه فاحتمالا وهو متأمل اي فاملو ان كلام المحشي لا يخلو
عن اضطراب اذ لو اريد الاستقباليه بدون قيد فقط لم يستقم
مطلقا وان اريد الفرق بين الموضعين والاستقباليه وحيث لم
الكلام اما ان اي في اول الحقيقة بان معنى الاتي، وكذا الفقرة اي
اي المحشي او الشارح في بحث بعض الامر في قولهم هذا اي فان قلنا ان المع
رجوع التكذيب الى المشهود به مطلقا ثم نقول على تقدير تسليم ذلك
فلم لا يجوز ان يكون المراد كذبه في اعتقاده لا في نفس الامر فتدبر